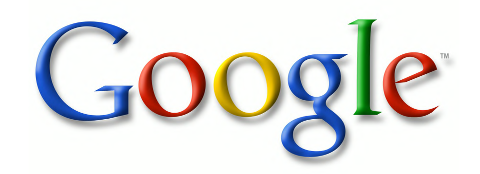
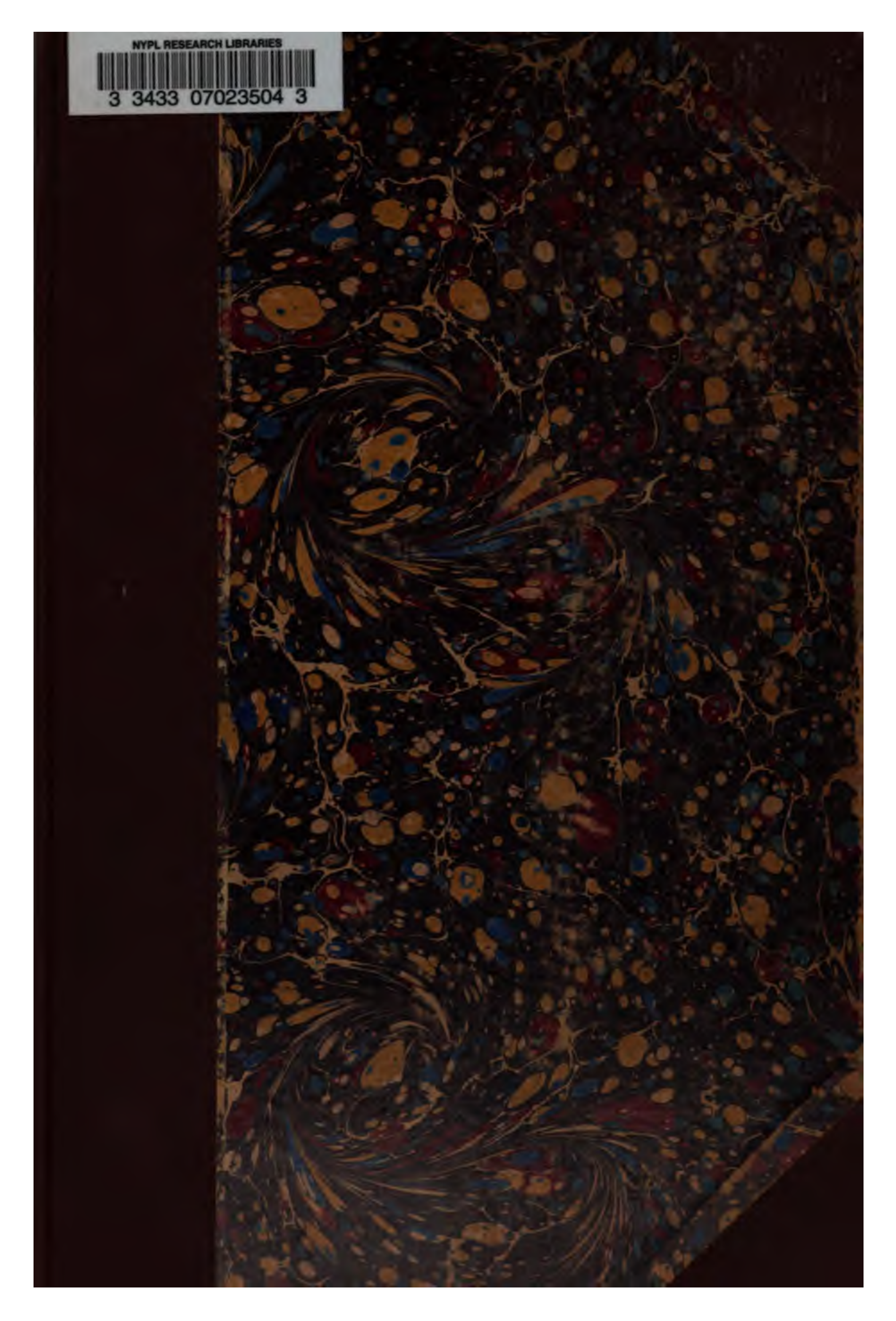






METAPHYSIK

ALS

LEHRE VOM VORBEWUSSTEN.

VON

DR. ALFONS BILHARZ.

„Νήπιοι, οὐ δὲ ἴσασιν, ὅσῳ πλέον ἥμισυ παντός."

Hesiod.

ERSTER BAND,

enthaltend

den Analytischen Theil und vom Synthetischen Theil die Beziehungen der Metaphysik zur Erkenntnisstheorie und Logik und zu den mathematisch-physikalischen Wissenschaften.

WIESBADEN.
VERLAG VON J. F. BERGMANN.
1897.

METAPHYSIK

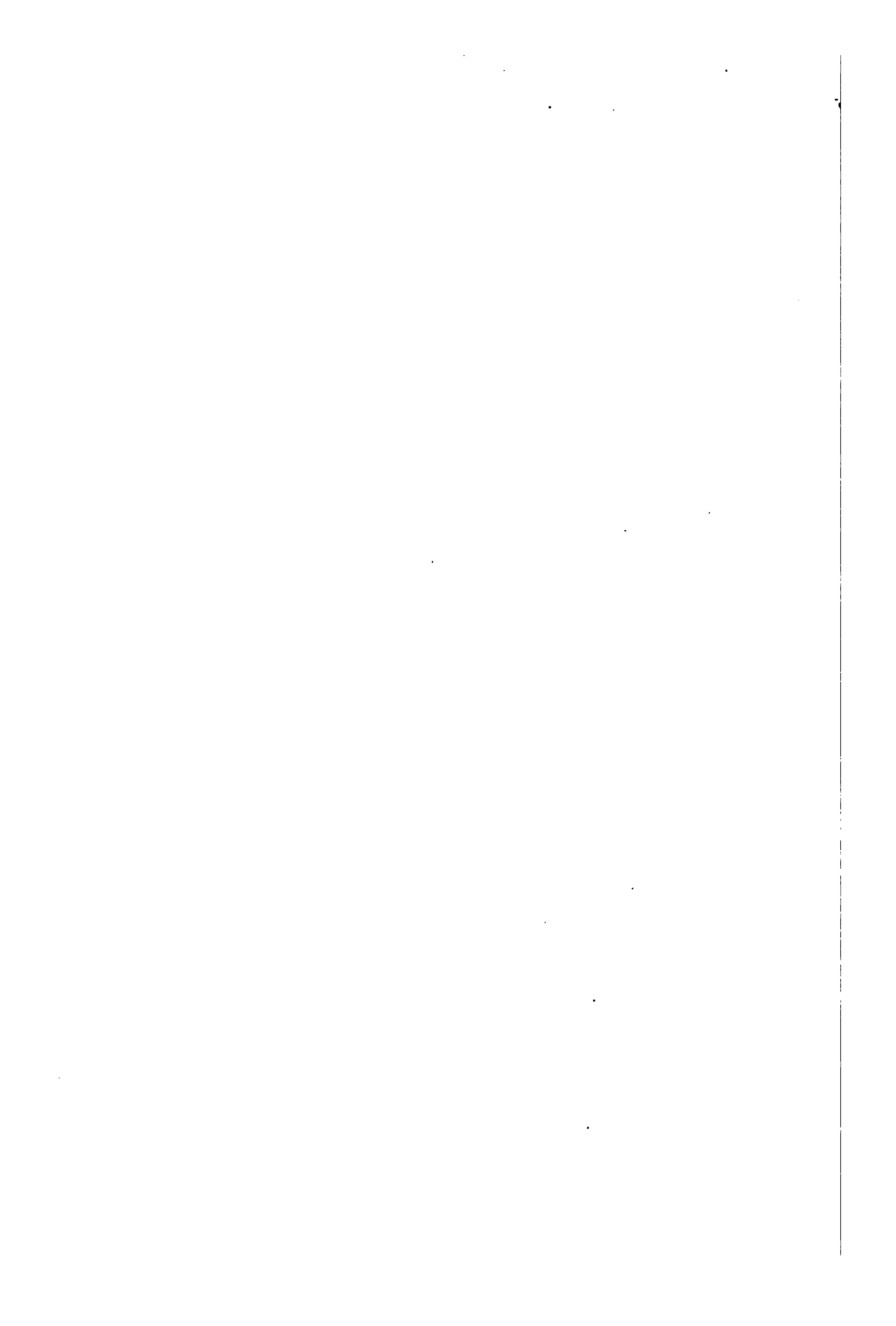
ALS

LEHRE VOM VORBEWUSSTEN.

VON

Dr. ALFONS BILHARZ.

ERSTER BAND.



METAPHYSIK

ALS

LEHRE VOM VORBEWUSSTEN.

VON

DR. ALFONS BILHARZ.

„Νήπιοι, οὐ δὲ ἴσασιν, ὅσῳ πλέον ἥμισυ παντός.“

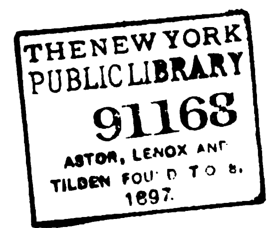
Hesiod.

ERSTER BAND,

enthaltend

den Analytischen Theil und vom Synthetischen Theil die Beziehungen der Metaphysik zur Erkenntnisstheorie und Logik und zu den mathematisch-physikalischen Wissenschaften.

WIESBADEN.
VERLAG VON J. F. BERGMANN.
1897.


THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
91168
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.
1897.

Vorrede.

Das Alterthum war gewohnt, den Gehalt einer philosophischen Weltanschauung in der Form eines Sinnspruchs zusammenzufassen. Dass dies in jedem Fall geschehen könnte, liegt in der Natur des philosophischen Erkennens begründet, wonach alles aus einem Princip abgeleitet wird. Demnach kann es für den philosophischen Schriftsteller kein Vorwurf sein, wenn er immer wieder „dieselbe Melodie singt". Im Gegentheil wird derjenige, der mehr als eine zu singen hat, im Verdacht stehen, überhaupt keine zu haben. Wenn aber der Philosoph das Auge immer fest auf einen Punct gerichtet hält, so wird er sich doch in der Darstellung des Geschauten nimmer genug thun können. Hier muss unablässig gestrebt werden, den Abstand zwischen Inhalt und Ausdruck zu verringern, und hierin möge die Entschuldigung und zugleich die Rechtfertigung auch für das Erscheinen vorliegender Schrift enthalten sein. Sie will in neuer Fassung versuchen, die Grundsätze der heliocentrischen Philosophie, wie ich sie nennen will, zu allgemeinerem Verständniss zu bringen.

Dies ist keine leichte Sache; denn eine ungewöhnliche Mitarbeit auf Seiten des Lesers wird verlangt. Nicht weniger als alle Begriffe sollen aus dem Fachwerk des Gehirns herausgenommen, geputzt, gerade gerichtet, von der entgegengesetzten Seite her betrachtet und umgedreht wieder an die früheren Plätze zurückgestellt werden. Das ist mühsame und

zeitraubende Arbeit, die zudem eine gewisse Umbildungsfähigkeit erheischt.

Ein junger Mann, der im Vertrauen auf seine Verstandeskräfte sich dadurch nicht lächerlich zu machen fürchtete, legte mir einmal die Frage vor, was man unter dem heliocentrischen Standpunct in der Philosophie zu verstehen habe. Nach Art der Amerikaner antwortete ich mit einer Gegenfrage: wie er denn zu der Annahme komme, dass ich ihm hier gegenüber sitze. Er meinte das aus gewissen Sinneseindrücken, die ich in ihm verursache, schliessen zu dürfen. Meine Frage, ob er Empfindung darunter verstehe, bejahte er. Auf meine weitere Frage, ob er glaube, dass Empfindung der Vorstellung vorangehe, oder ob das umgekehrte Verhältniss stattfinde, meinte er ganz entschieden den ersteren Fall bejahen zu sollen. Dann erklärte ich, befinde er sich bereits mit seinem Denken auf dem heliocentrischen Standpunct oder habe bereits eine Umdrehung des Denkens gerade so in sich vollzogen, wie der Schüler im Unterricht die sinnfällige Vorstellung des Sonnenumlaufs in die der Kopernikanischen Anschauung umwandele. Denn er müsse alsdann zugeben, dass ich unmöglich die Empfindung in ihm erzeuge, sondern dass er mich aus der Empfindung, die das Erste und in ihm gelegen sei, nachträglich allererst construire. Dieses Ergebniss schien ihn zu überraschen, und er versprach, weiter über den Fall nachzudenken. Ob er's gethan, weiss ich nicht.

Wenn man dagegen in philosophischen Werken Äusserungen liest, wie folgende (die übrigens nur zufällig herausgegriffen ist), „Wenn also der menschliche Körper Empfindungen hat, so können diese nur Bewegungen sein, die sich hier in Empfindungen verwandeln" (Kuno Fischer, Descartes und seine Schule 1889, II. 549), so sieht man wohl, dass nur eine unablässige Denkanstrengung uns aus den Banden des geocentrischen Irrthums befreien kann.

Wie der gute Mond, so weist uns die Welt immer dasselbe Gesicht, wie sie nämlich in unserem Bewusstsein sich darstellt. In der Philosophie, d. h. in der Metaphysik, gilt es aber, den Ball von der anderen, von der Seinsseite her zu sehen, ins Vor-

bewusste zu dringen. Die Arbeit ist so gross, wie wenn es gälte, den Mond um seine Achse zu drehen. Das ist freilich unmöglich; aber wenn wir den Gegenstand nicht nach unserer Willkür drehen können, so drehe man das, was wir selbst sind, nämlich das Subject, unser Denken. So erhalten wir gegensätzliche Richtungen im Denken, feste Coordinaten als Leitlinien, die auf den heliocentrischen Standpunct führen.

Ich glaube gern, dass die Art, metaphysische Begriffe und Erörterungen, als Begriffe höchster Abstraction, einer fortlaufenden Anschauung zu unterwerfen, dem Philosophen der Schule „phantastisch" und ungereimt erscheinen mag. Vielleicht ist sie auch nicht so einfach; denn das Denken wird dabei gewaltsam auseinander gezogen, und wie der Künstler des Hippodroms, der auf zwei Pferden zugleich reiten soll, muss man dabei wohl Acht haben, Zügel und Gleichgewicht nicht zu verlieren. Auf der anderen Seite aber kann ich wohl sagen, dass manches Buch eines solchen Virtuosen der Abstraction dem in jener Kunst Geübten den Eindruck eines alten Kirchhofs macht, worin ein zufällig erhaltenes, gerade stehendes Kreuz die regellose Schiefheit der übrigen nur um so mehr hervortreten lässt.

„Die Zeiten sind ernst!" Es ist die Pflicht eines Jeden, sein Scherflein zur Heilung ihrer Gebresten beizutragen. Aber die Menschheit krankt am meisten an dem Widerspruch zwischen Wissenschaft und Dogma. Die in ihren Erfolgen fürs Leben so reiche, aber anmassliche Wissenschaft der Schule vernichtet im Menschen den einfachen, demüthigen Sinn, den der Glaube verlangt. Beide lähmen sich gegenseitig in ihren Einwirkungen auf das menschliche Gemüth. Rasch modern die Brücken, die uns noch an die Vergangenheit knüpfen, und die Zeichen der Zeit wenden sich bedeutungsvoll nach vorwärts. Hätte Kant wirklich Recht mit seinem Ausspruch, dass es im Erkennen eine Grenze gebe, wo das Wissen aufgehoben werden muss, um dem Glauben Platz zu machen (Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur II. Auflage), so wäre es um die Menschheit wahrlich schlimm bestellt. Denn es ist wohl für jeden Unbefangenen klar, dass die Stärke des letzteren nicht mehr hinreichen würde,

um die zerstörende Wucht entfesselter, von unten herauf wallender Kräfte noch einmal einzudämmen.

Aus äusseren Gründen erscheint vorliegende Abhandlung in zwei Hälften. Die zweite Hälfte, welche die Fortsetzung des synthetischen Theils, die Beziehungen der Metaphysik zur Mathematik und Mechanik, zu den Naturwissenschaften, zur Seelenlehre, endlich zu den Begriffen des Guten und Schönen enthalten soll, wird, wie ich hoffe, in nicht allzulanger Frist nachfolgen.

Sigmaringen, im Februar 1890. B.

Zwischen der Abfassung des II. und III. Hauptstücks dieses Buches ist ein unfreiwillig verlängerter Zeitraum von mehr als 6 Jahren verflossen. Abhaltungen verschiedener Art, die die an sich spärliche Musse eines modernen Menschen an allen Puncten beschneidon, werden der Sache nicht zum Schaden gereicht haben; denn in philosophischen Dingen ist Reifsein Alles, und nichts kann den Werth langsamen, ungezwungenen Meditirens ersetzen. Dass man in der Länge der Zeit den Faden verliere, ist nicht zu befürchten. Der Gedanke fällt immer von selbst wieder in das altgewohnte, längst ausgegrabene Bett zurück. Oft erhebt sich dann ungesucht auf der ruhigen Gedankenfläche auf einmal ein glücklicher Ausdruck, der weithin erhellt und lose liegende Stücke in eine leicht fassbare Einheit zusammennimmt, den man ungern missen möchte, und dessen man bei eiligem Arbeiten doch vielleicht nicht habhaft geworden wäre. Und an einem glücklichen Ausdruck ist viel gelegen.

Auf der anderen Seite ist die Aufgabe auch eine Gewissenslast. Wer etwas zur Steuer der Wahrheit zu sagen hat, der darf nicht schweigen, er soll „laut schreien“ (Schopenhauer). Es bleibt, wenn Wahrheit ihre Stimme erhebt, keine Wahl, ob man sie hören wolle oder nicht. Wahrheit ist eine furchtbare Göttin. Das bange Gefühl, das Zagen vor dem Kommenden, das die Gegenwart durchzieht, deutet auf grosse und schwere Aufgaben,

die der Lösung gewärtig sind. Wahrheit, entschleiert, hebt die Kinder des Lichts hoch zu sich empor, während Niedriges und Gemeines ihr mächtiger Fuss rücksichtslos zertritt. Wohl dem Volk, wie dem Einzelnen, der am Tag der Auslese mit reiner Stirn vor die Gewaltige hintreten darf!

Dass das III. Hauptstück einen so grossen Umfang annehmen würde, hatte ich selbst nicht gedacht. Allein es kommt für das Verständniss so sehr auf den leicht übersehbaren Zusammenhang an, dass ich die neuerliche Zusammenstellung der Grundgedanken der Kantischen Philosophie nicht umgehen durfte. Ebenso wenig durfte die modernste Philosophie, der kritische Positivismus Riehl's, dem ich eine hohe Bedeutung für die Gegenwart zuschreibe, unberücksichtigt bleiben. Jedenfalls musste das Aufeinanderplatzen der Meinungen erhellende Funken geben.

Wichtiges habe ich, glaube ich, nicht übersehen, und das Wichtigste immer wieder einzuschärfen gesucht. Im Übrigen aber wird der Schriftsteller, je mehr er es mit seiner Aufgabe ernst nimmt, desto mehr die Nachsicht des Lesers sich erbitten müssen, zumal in so schwieriger Angelegenheit, bei der der Mitarbeit des Lesers doch immer die Hauptsache schliesslich zufallen wird.

Am 1. April 1897. **A. Bilharz.**



Inhaltsübersicht.

I.

ANALYTISCHER THEIL.

1. Einleitung.

Metaphysik, die erste Philosophie des Aristoteles, die einem glücklichen Zufall den passenden Namen verdankt, ist die auf das Wesen der Dinge gerichtete Wissenschaft, das eben *hinter der physischen* Erscheinung des Dinges steckt. Als solche ist sie aber durchaus problematisch, wie das Wesen selbst. Will man mit der der Wissenschaft geziemenden Behutsamkeit vorgehen, so darf Metaphysik zunächst nur als Gegensatz der Physik, der Lehre vom Geschehen an der Materie, also im umfassendsten Sinn, gefasst werden. Das Wissen zerfällt alsdann in zwei Gebiete, die sich gegenseitig begrenzen. Bestimmt man aber alsdann die Physik als das Gebiet der äusseren oder sinnlichen Erfahrung, und stellt folgerichtig die Metaphysik als das Gebiet der inneren Erfahrung gegenüber, so bleibt die feste Grenze zwischen den Gegensätzen als dieselbe bestehen, aber der Vortheil der Uebersetzung ist augenscheinlich. Denn wenn es ein Wesen giebt, oder wenn das Wesen ein Gegenstand des Wissens werden kann, so wissen wir dadurch, dass es nothwendig ein Gegenstand der inneren Erfahrung sein müsse, durch sie allein erreichbar sein könne.

Das Selbstbewusstsein des Erkennenden ist also die Fundstätte der metaphysischen Wahrheiten. Zunächst beschreibt uns die Psychologie die Seelenvermögen, Gefühl und Empfindung auf der einen, Denken und Wollen auf der anderen Seite. Des Weiteren untersucht die Erkenntnisstheorie und Logik die Gesetze des Denkens, die Ethik die Gesetze des Wollens und dessen Abweichungen vom Sittengesetz. Aus allen diesen Disciplinen und durch sie hindurch müsste endlich die Betrachtung diejenige Wissenschaft herauszuschälen haben, die im engeren Sinn Meta-

physik heissen müsste, das Wissen vom Wesen der Dinge, von allen Wissenschaften die tiefste und so auch schwierigste, da sie allen anderen zu Grunde liegen muss und jenen den eigentlichen Halt und Zusammenhang verleiht.

Wie man sieht, füllen die genannten inneren Erfahrungswissenschaften zum grössten Theil den Begriff der Philosophie aus. Dieser aber ist ein weiterer Begriff. Philosophie ist die aufs Ganze gerichtete Betrachtungsweise und als solche wesentlich deductiv. Allein auch die Naturwissenschaft, wenn sie auf eine Stufe gelangt ist, von der ein umfassender Ausblick erlaubt ist, und sich dem Ganzen nähert, wird philosophisch und würde in der That mit Philosophie zusammenfallen, wenn der Fortgang der inductiven Forschung jemals vollendet werden könnte.

Philosophie ist demnach kein reiner Begriff, wie auch daraus hervorgeht, dass er zu mehreren Begriffen in verwandtschaftlicher Gegensätzlichkeit steht. Von der Naturbetrachtung scheidet sie, als Metaphysik, das innere Erfahrungsgebiet und besonders das deductive Verfahren. Letzteres hat sie mit der Mathematik gemein; allein Philosophie bleibt immer Wissenschaft des concreten Seins, während Mathematik die Grössen als solche, geleert von allen Bestimmungen des Seins, betrachtet. Endlich theilt sich mit Philosophie die Religion in das Gebiet der inneren Erfahrung, insbesondere insofern sie das Gebiet der Ethik und ein eigenes Princip des Seins für sich in Anspruch nimmt. Allein Religion ist erklärter Dogmatismus, während Philosophie, so leicht und oft sie auch dogmatischen Anwandlungen anheimgefallen ist, doch immerhin Wissenschaft bleiben will und ihren Gegenstand als verstandesmässig begreiflich ansieht.

Stellt man nun die eigentliche metaphysische Frage nach dem Wesen der Dinge, so erhebt sich allsogleich ein dichtes Dorngestrüpp der schwierigsten Fragen, durch welches die grossen Denker der Menschheit hindurchzudringen sich bemüht haben. Die Geschichte der Religionen und die Geschichte der Philosophie enthalten die Wege verzeichnet, die zur Lösung des Welträthsels eingeschlagen worden sind. Jedoch ist keinem der ritterlichen Kämpen gelungen, Dornröschen zu befreien. Wäre es der Fall, so stünde mit der Hinstellung eines einzigen Satzes die ganze

Metaphysik als Wissenschaft da; das Gestrüppe würde sich in Ordnung auflösen; es müsste möglich sein, alle Probleme der Philosophie in strenger Ableitung zu beweisen und klar zu machen; die Zeit der Vorbereitung wäre vorbei; die dogmatischen Annahmen würden von selbst verschwinden und es gäbe nur noch eine Philosophie, die für Alle so verbindlich wäre, wie die mathematische Formel.

Wenn auch die centrale Frage noch keine Antwort gefunden, so würde man doch sehr irren, wenn man die Denkarbeit so vieler Jahrhunderte, die Leistungen der ausgezeichnetsten Denker, für überflüssig und werthlos hielte. Gewisse Irrthümer sind als solche zweifellos festgestellt, gewisse Grundwahrheiten zweifellos bewiesen worden. Trotzdem, wie es nur eine kürzeste Linie giebt, so kann es nur einen kürzesten, geraden Weg zur Wahrheit geben, der von vorne herein keine Abweichung enthalten darf. Aus diesem Grunde wird Jeder, der das ungelöste metaphysische Problem ins Auge fasst, auf neuem, selbst gebrochenen Weg vorwärts dringen müssen. In der That ist der erste Gedanke der wichtigste, die Richtung bestimmende, und eine Intuition erforderlich, die in der Geschichte nicht enthalten ist. Daher sind Diejenigen im Irrthum, welche dem geschichtlichen Wissen in der Philosophie allzu hohen Werth beilegen; in allen anderen Wissenschaften gilt es mehr, als gerade in der Philosophie. Wer über einen eigenen Gedanken zu verfügen hat, der ihn befähigt, das Gegebene oder die Thatsache des Seins unter einem neuen Gesichtswinkel zu betrachten, ist dem weit überlegen, der selbst die umfassendste Kenntniss der Systeme besitzt. Logisches Denken wird nicht aus den Lehrbüchern der Logik gelernt, und noch immer sind Diejenigen, die nach Eins, Zwei, Drei denken, keine Weber worden. Hier offenbart sich, im Gegensatz zum bloss analytischen Auseinanderwickeln, die Natur des wahrhaft synthetischen, d. h. schaffenden Denkens, das metaphysische Geheimniss des Wachsthums, der Accrescenz, des Vorschiebens in Raum und Zeit. Der Metaphysiker ist ein Schütze, dem nur ein einziger Schuss zu Gebote steht. Kein Gewinn kann ihm erstehen, er träfe denn den genauen mathematischen Mittelpunct seiner Scheibe. Die meisten Bolzen stecken im Weissen, wenige sind dem Mittelpunct nahe gekommen, das Centrum ist ungetroffen.

Etwas Anderes ist es, den Irrthum vermeiden, etwas Anderes, den rechten Weg finden. Wie wird es anzustellen sein, unter so schwierigen Umständen ihn zu entdecken?

Das Schlimmste in aller Forschung ist das Vorurtheil, die vorgefasste Meinung, die das annimmt, was der problematische Gegenstand der Untersuchung ist, die petitio principii. Ist es daher nicht das Klügste, vorläufige Strecken ins Unbekannte zu bauen, Wege auszubohren, die von dem allgemein Zugegebenen (oder dem, was allgemein zugegeben scheint) ausgehen und jederzeit aufgegeben werden können, wenn das Anstehende sich härter erweist, als der Drillbohrer des Verstandes? Allmählich würden sich, so scheint es, Richtungen ergeben, aus denen man die ungefähre Lage des Mittelpuncts der Forschung ebenso entnehmen könnte, wie die Bienenjäger des Westens aus ihrer „bee line“ den Sitz des Nestes zu entdecken wissen. Aber jede gewaltsame oder verborgene Ablenkung würde hier verderblich werden und alle Hoffnung ausschliessen.

Die Mathematiker geben uns das Beispiel. Um eine Figur zu construiren, errichten sie Hülfslinien, die den Charakter des Willkürlichen an sich tragen und später entfallen, dennoch aber nicht entbehrt werden können. Auch die Mathematik geht unbedenklich vom allgemein Zugestandenen aus, das sie nicht beweist, weil sie es nicht beweisen kann, und das sie dennoch als genügend sicheren Grund für ihre erhabenen Bauwerke erklärt. Auf dem Pfahlrost ihrer Axiome baut sie, wie die alten Veneter in die Lagunen, das stolze Gebäude ihrer Wissenschaft. Auch der Metaphysik bleibt nichts übrig, als von demselben Niveau des scheinbar Selbstverständlichen auszugehen wie die Mathematik; aber der Weg ihrer Forschung nimmt alsdann eine entgegengesetzte Richtung: er führt in die Tiefe, nicht in die Höhe. Denn die Metaphysik will gerade ergründen, worauf das Gerüstwerk des Selbstverständlichen (Axiomatischen) ruhe, um von dem tiefsten Punct aus alles Gegebene verstehen und erklären zu können.

Giebt es überhaupt einen solchen tiefsten Punct, oder weicht er vor der Forschung ewig zurück? Diese Frage fordert wohl mehr als eine Antwort heraus; denn sie bedeutet so viel als: geht das Erkennen ohne Ende fort, oder ist ihm eine Grenze

gesetzt? Oder giebt es verschiedene Arten des Erkennens? Jedenfalls aber führt die Frage in die Tiefen der Erkenntniss. Denn wenn es einen Grenzpunct giebt, so kann es nur der sein, worin Erkennen und Sein zusammenstossen, der also das Geheimniss enthält von dem Verhältniss, in dem Denken und Sein zu einander stehen — das ewige Hauptproblem der Philosophie!

2. Erkennen.

Erkennen im allgemeinsten Sinn heisst, ein Seiendes auf ein Bewusstsein beziehen. Dies ist eine reine Worterklärung oder eine analytische Definition, in welcher das Unbekannte nur durch ein anderes, neues Unbekanntes ersetzt ist. Wir erreichen nicht mehr, wenn wir sagen: Erkennen heisst, denkende Beziehung eines Seienden auf einen Mittelpunct. Jedoch ist ein Gewinn insofern vorhanden, als wir jetzt dem Begriff eine Anschauung unterbreiten können. Denken ist ein reiner, ursprünglicher Begriff, eine Thätigkeit, und daher eine Ausbreitung in der Zeit, und darf daher als begrenzte ebene Curve, bezogen auf eine Abscissenachse t, vorgestellt werden.

Erkennen in einem engeren Sinn heisst, einem Gegenstand seine bestimmte Stelle in Raum und Zeit anweisen. Im weiteren Sinn fällt dagegen der Begriff „Erfahren“ mit ihm zusammen, insofern Erfahren ebenfalls ein Beziehen eines Erkenntnissgegenstandes auf den Bewusstseinsmittelpunct bedeutet. Bei Kant bedeutet Erfahrung die Gesammtheit der aufs Bewusstsein bezogenen empirischen Erkenntniss, die dadurch objectiven Werth erhält, dass apriorische Begriffe und Gesetze derselben die bestimmte zeiträumliche Stelle im Gebäude der Erfahrung anweisen. Allein dieser Gegensatz von aposteriori (empirisch) und apriori (= ursprünglicher Vernunftbesitz) ist kein reiner Gegensatz und enthält in seinem Wortlaut eine Fehlerquelle. Was der Vorstellung vorher geht, ist allein das Sein, nicht irgend ein anderer Begriff, und es kann im Bewusstsein nichts sein, was nicht Erfahrung, d. h. vom Sein herbezogen wäre, weil Bewusstsein zunächst nur ein Beziehungsmittelpunct ist, der also keinen Besitz irgend welcher Art enthalten kann. Ebensowenig kann es einen von der Erfahrung unabhängigen Vernunftbesitz geben, zu welcher Annahme überhaupt nur die Voraus-

setzung eines dogmatischen Dualismus führen kann, und die folgerichtig zu einem Denken führt, das vom Sein unabhängig wäre — eine offenbare Abgeschmacktheit. Daher ist die berühmte Stelle, mit welcher Kant seine Kritik der reinen Vernunft einleitet, „dass alle Erkenntniss mit der Erfahrung anfange“, nicht so hoch zu stellen, als es wohl geschieht. Denn entweder ist der Satz, wenn „Erfahrung“, wie es sein muss, ganz allgemein genommen wird, eine Tautologie und daher selbstverständlich, oder aber es muss, wenn der Satz etwas Neues besagen soll, Erfahrung mit dem Beiwort „sinnfällig“ begabt werden. Alsdann ist der Satz richtig und am Platz. In der That meint Kant an dieser Stelle offenbar die sinnliche oder äussere Erfahrung. Dann aber muss der gemeinte Gegensatz nicht der Erfahrung überhaupt gegenüber, sondern innerhalb des Begriffs der Erfahrung aufgestellt werden. Der äusseren steht aber die innere Erfahrung gegenüber. Hier sind reine und strenge Gegensätze, die sich berühren, und die kein Drittes neben sich haben, die also mit aller wissenschaftlichen Strenge verwendet werden können. Was in der äusseren Erfahrung nicht enthalten, was nicht empirisch oder aposteriori ist, das muss, wenn es im Bewusstsein sich vorfindet, aus der inneren Erfahrung herbezogen sein. Eine dritte Bezugsquelle kann es nicht geben.

So errichten wir die alte Scheidewand: eine und dieselbe Grenze trennt die Begriffe Physik und Metaphysik, sinnliche und innere Erfahrung, Naturerkennen und metaphysische Erkenntniss. Hieraus ist sofort ersichtlich, welchen Werth die Stellung der Frage nach den Grenzen des Naturerkennens besitzt. Die Grenzen sind offenbar vorhanden, und zwar anstossend ans Metaphysische. Blickt der Naturforscher durch die Thore seiner Sinne hinaus in den unendlichen Weltenraum, oder reiht er Ursache an Ursache, Wirkung an Wirkung in der Zeit — nirgends vor sich findet er seinem Forschertrieb eine Grenze gesetzt. Würde er denselben nach rückwärts wenden wollen, so würde er ins Sinnlose verfallen; denn er würde alsdann beabsichtigen, die Zeitfolge umzudrehen und die Ursache als Folge der Wirkung zu begreifen. Zwischen dem Sinnvollen und dem Sinnlosen, in der unendlichen, nach vorwärts gerichteten Linie, (welche nichts Anderes als die Zeitlinie selbst ist,) und

ihrer rückläufigen Entgegensetzung[1]) giebt es daher allerdings eine Grenze oder vielmehr einen Grenzpunct, und dieser ist offenbar kein anderer als der Anfangspunct des Denkens selbst oder der Bewusstseinsmittelpunct, oder kurz der Subjectpunct. In ihm findet das Naturerkennen ganz gewiss seine Grenze.

Gäbe es nun ausser dem Naturerkennen noch ein anderes Erkennen, das also als dessen strenger Gegensatz, der mit jenem nichts gemein hat, gedacht werden müsste, so müsste die Linie der Betrachtung offenbar auf jener Zeitlinie des causalen Erkennens (Naturerkennens) senkrecht stehen; mit anderen Worten, im Mittelpunct des Bewusstseins müssten sich die zwei gegensätzlichen Arten des Erkennens senkrecht schneiden. Wie dort die Daten der Erkenntniss durch die Sinne von aussen hereinkommen, so brechen sie hier aus der Tiefe des Inneren hervor. Wir nennen sie daher die Daten der inneren, nichtsinnlichen, metaphysischen Erfahrung. Dass solche überhaupt vorhanden sind; dass das menschliche Bewusstsein Begriffe enthält, die durch die Einlasspforten der Sinne nicht hinein gekommen sind, wird wohl nicht bezweifelt. Mit den Begriffen des Denkens und Wollens, des Bewusstseins, der Freiheit, die doch unzweifelhaft vorhanden sind, hat das Naturerkennen nichts zu schaffen, und man sollte glauben, dass das Verdienst eben nicht gross sei, das jene Begriffe vom Naturerkennen ausdrücklich durch ein feierliches „Ignorabimus" ausgeschlossen hat. Es ist ein seltsames, wenn schon (so gross ist hier die Verwirrung der Geister) nicht überflüssiges Beginnen, zu erklären, dass man die Naturbetrachtung auf solche Gegenstände nicht anwenden wolle, die gar nicht auf jener Linie der Betrachtung gelegen sind und gar keinen Anspruch darauf erheben, dass sie von den Mitteln jener Erkenntniss überhaupt erreicht werden können, da sie (nach Obigem) ausserhalb der Bedingung der Zeit und der Ursächlichkeit gelegen sein müssen. Es ist seltsam, weil dies ganz selbstverständlich ist. Sollte dagegen die Tragweite des Ignorabimus etwa

[1]) In einer Gleichung oder Curve kann x natürlich auch $= -t$ gesetzt werden. Dadurch wird aber nur der Coordinatenanfangspunct um so viel nach rückwärts verlegt. Selbstverständlich ist dies ganz verschieden von der hier gemachten Annahme, dass die Zeit zwei entgegengesetzte Richtungen des Ablaufs haben solle.

weiter reichen; sollte damit gesagt sein, dass die Daten der Metaphysik für eine Zusammenordnung in einer Erkenntniss, welche die Bezeichnung wissenschaftlich verdiente, überhaupt untauglich seien, so ist es wohl Pflicht des Philosophen, den Naturforscher selbst in seine Grenzen zu verweisen und sich vorzubehalten, über das Metaphysische und seine Berechtigung, als seinen ureigenen Bezirk, selbst aburtheilen zu wollen. Die Untersuchung ist hier ganz anderer Art und kann mit einem kurzen Wort so schnell nicht abgethan werden. Ob es eine metaphysische Welt gebe, das ist hier gar nicht die Frage. Das „Ignoramus" scheint das Zugeständniss einer solchen zu enthalten, auch von Seiten der Naturforschung. Dass es die Krämer aus dem Tempel verjagt, ist sein hohes Verdienst. Aber für das tiefgreifende, anmassliche „Ignorabimus" ist der Beweis zum wenigsten nicht erbracht worden. Er müsste auch erkenntnisstheoretisch oder aus der Natur des Denkens heraus geführt werden, liegt also dem Philosophen ob, nicht dem Naturforscher. — Von vorne herein ist nicht einzusehen, warum denn eine Erkenntniss der metaphysischen Welt unmöglich sein sollte, wenn Erkennen nur eine Beziehung des Seins auf einen Bewusstseinsmittelpunct ist. Der Grund der Unmöglichkeit kann nur in der Natur unseres Erkenntnissvermögens gelegen sein.

Wollen wir dem Unbekannten näher treten, so gehen wir vom Bekannten, als dessen Gegensatz, aus. Indem wir diesen genau bestimmen, d. h. in eine Reihe gleichwerthiger Begriffe umsetzen, so erhalten wir zwei Reihen gegensätzlicher Begriffe, welche durch eine und dieselbe Grenze von einander geschieden oder (was dasselbe ist) mit einander verbunden sind. Jeder Begriff der einen (bekannten) Seite wird alsdann zur Bestimmung eines entsprechenden gegensätzlichen Begriffs der unbekannten Seite werden, da die Grenze beiden gemeinsam ist. Im menschlichen Denken fordert jeder gesetzte Begriff seinen Gegensatz. Aeusseres verlangt Inneres, äussere Erfahrung nothwendig innere Erfahrung. Ist der Inhalt der ersteren die sinnliche oder physische Welt, so muss ihr eine unsinnliche oder metaphysische Welt gegenüber stehen. Eben dieselbe Scheidewand trennt also folgende Begriffspaare:

Aeussere Erfahrung	Innere Erfahrung
Sinnliche „	Unsinnliche „
Physik	Metaphysik.

Sind uns die Begriffe der ersten Verticalreihe bekannt; wissen wir, was Erfahrung ist (nämlich Beziehung eines Seienden auf einen Bewusstseinsmittelpunct), so liefert uns die Verbindung dieser Begriffe einen werthvollen Anhaltspunct zur Erkenntniss der unbekannten zweiten Verticalreihe. Wir dürfen aber von den bekannten Begriffen der ersten Reihe, obwohl wir ihre erkenntnisstheoretische Bedeutung noch nicht kennen, unbedenklich ausgehen. Dies ist der Sinn des oben angeführten Satzes aus der Kritik der reinen Vernunft, „dass alle unsere Erkenntniss mit Erfahrung anfange“. Es ist auch der Sinn eines anderen Satzes derselben, dass reine Verstandesbegriffe nur dann eine Erkenntniss liefern, wenn sie auf Erscheinungen (Anschauungen) angewendet werden.

Erscheinung ist für Kant der Inhalt der sinnlichen Erfahrung. Wir erhalten sofort ein neues Begriffspaar unserer Verticalreihe, wenn wir der Erscheinung jenseits der Grenze ein Erscheinendes gegenüber stellen. Kant hat diesen Begriff, anstatt ihn mit dem unverfänglichen Namen „Wesen“ zu belegen, mit einer attributiven Bestimmung des „An sich“ belastet; eine Bezeichnung, die, weil sie die Natur des Gegensatzes nicht beachtet, grosse Verwirrung gestiftet hat und unstatthaft ist. Denn das „An sich“ fällt aus dem Begriff der Erfahrung überhaupt, nicht bloss aus dem Begriff des Erkennens, sondern sogar aus dem Begriff des Seienden heraus. „Wesen“ wäre ein anderer, aber wenigstens ungefälschter, weil streng gegensätzlicher Ausdruck für das Unbekannte, und würde nicht mehr als „Gegensatz der Erscheinung“ bedeuten. Ein Ding muss jedenfalls in Beziehung zu einem anderen Ding oder Dingen stehen, sonst wäre es das All. Hat es aber keine Beziehung zu einem Bewusstsein, wie kann es dann eine Bestimmung tragen? Soll nun das Ding an sich (= absolutes Ding) ein Gegensatz zu Erscheinung sein, so zwingt es dieser die Bestimmung der Relativität auf. Der Gegensatz wird hier (und hier liegt eine Unbekanntschaft mit dem Wesen des Gegensatzes zu Grund) von der Sache in die Bestimmung verlegt, wodurch der Gegensatz jedenfalls ein anderer

wird. Eine andere Scheidewand, als diejenige unserer Liste, trennt also Erscheinung und Ding an sich; wir können den Gegensatz nicht brauchen, abgesehen von der Seltsamkeit der Behauptung, dass eben dasselbe Ding, das als Erscheinung unzweifelhaft relativ ist, als metaphysisches Ding weder Beziehung zu einem anderen Ding, noch zu einem Bewusstsein habe.

Allein die Wichtigkeit des kantischen Begriffs erheischt eine tiefergehende Beweisführung, und hierzu ist ein genaueres Eingehen auf die Lehre vom Gegensatz (ein ziemlich brachliegendes Feld der Logik) erforderlich.

3. Gegensatz.

Denken ist zwar eine ursprüngliche Thatsache am Seienden, kann aber nicht unabhängig sein vom Seinsbegriff. Auch das Denken muss in letzter Stufe auf das Sein zurückgeführt werden. Denkgesetze sind daher in letztem Betracht auch Seinsgesetze, und daher muss die Logik, so gut wie jede andere Wissenschaft, endgültig auf eine metaphysische Grundlage gestellt sein. Vorerst hat sie nach einer solchen Grundlage so wenig gefragt, wie die Mathematik; hat aber, vielleicht aus diesem Grunde, seit den Zeiten ihres Begründers keine wesentliche Entwicklung gezeigt, so verdienstlich die Arbeiten der späteren Logiker auch sein mögen. Dies gilt namentlich auch für die Lehre vom Gegensatz.

Der Grund, warum wir gezwungen sind in Gegensätzen zu denken, ist unbekannt; er muss im Metaphysischen gelegen sein. Die Nöthigung dazu tritt bei jeder Begriffsbildung zu Tage: ein Begriff wird nur dadurch zum Begriff, d. h. begrenzt, dass er von einem anderen Begriff (dem Gegensatz) eingeengt wird. Sie tritt ferner zu Tage bei jeder Bildung eines Urtheils, nämlich in der Entgegenstellung von Subsistenz und Inhärenz, wie man zu sagen pflegt, oder von Subject und Prädicat. In der Satzbildung geht ersteres dem letzteren voran, in der Thatsache der sinnlichen Wahrnehmung, dem gemeinsamen Mutterboden der Verständigung, von dem wir ausgehen müssen, verhält sich die Sache aber umgekehrt. Sinnlich nehmen wir nie etwas Anderes wahr, als einen Vorgang der Bewegung, d. h. eine Ausdehnung (Veränderung) in Raum und Zeit, was durch den Prädicatsbegriff angedeutet wird; sind aber sofort gezwungen, den wahr-

genommenen Vorgang an etwas anzuheften, was sich verändert, bewegt oder in Zeit und Raum ausgedehnt ist. Diese Nöthigung, einem Vorgang etwas zu unterlegen, kann, weil sie nicht in der Wahrnehmung selbst liegt, nur in der Thätigkeit des Denkens gelegen sein und findet ihren Ausdruck eben in dem Satz der Gegensätzlichkeit, der wegen seiner Tiefgründigkeit seinerseits nur auf einem metaphysischen Gesetz beruhen kann, d. h. unmittelbar ans Metaphysische anstossen muss.

Das Prädicat ist nach dem oben Gesagten derjenige Satztheil, der die grösste Wichtigkeit für uns besitzt, und an den wir uns zuerst halten müssen. Die Zeit ist eine Linie, d. h. eindimensional. Was in Zeit und Raum ausgedehnt ist, kann demnach nur in der Ebene verlaufen, d. h. unser gesammtes prädicatives Erkennen[1]) ist Formalerkennen. Derjenige Begriff aber, welcher von der Form eingeengt (wie wir oben gesagt haben), oder begrenzt wird, d h. der wahre Gegensatz der Form, ist der Inhalt Die Form begrenzt den Inhalt, die Ebene den Cubus, ist auch in ihm enthalten (inhärirt ihm), und so erfahren wir, welcher Art der Begriff ist, den wir dem formalen oder prädicativen Begriff „unterzulegen“ gezwungen sind: Subject und Prädicat stehen sich als Inhalt und Form gegenüber, oder (anschaulich ausgedrückt) als Cubus und Ebene. Sämmtliche Begriffe, die wir erhalten, ordnen sich nach dieser Scheidung in formale und inhaltliche, und, insofern sie wiederum unter sich Gegensätze darstellen, muss dieser grundsätzliche Unterschied auch in den Arten der Gegensätze, die die Logik kennt, zum Vorschein kommen. Man unterscheidet sie als conträre und contradictorische, die man daher mit vollem Recht auch als inhaltliche und formale benennen dürfte.

Um mit letzteren zu beginnen: Was bedeutet der contradictorische Gegensatz eines prädicativen Begriffs, z. B. von veränderlich, tüchtig, schön, blau, d. h. was bedeutet in unserem anschaulichen Sinne unveränderlich etc.? Offenbar hat der Begriff keinen Gehalt gewonnen, der nicht in ersterem schon ent-

[1]) Adjectivisches und verbales; denn Eigenschaft ist nur ein Vorgang, der in der Zeiteinheit gefasst ist. So sind Töne und Farben als Wellenbewegungen von verschiedener Gestalt und Richtung erkannt worden.

halten wäre. Er ist demselben nur diametral entgegengesetzt, gerade wie ein Spiegelbild, und müsste demnach durch die gleiche, nur entgegengesetzt verlaufende Curve dargestellt werden. Der Curvenverlauf bleibt unverändert; nur wird t, anstatt mit dem Vorzeichen $+$, mit dem Vorzeichen — versehen und nach rückwärts gerechnet werden müssen. Oder: wie dort im positiven Quadranten, so dehnt sich hier die Curve des contradictorischen Begriffs im negativen Quadranten aus.

Durch die Setzung eines prädicativen Begriffs wird also die unendliche Ebene in zwei Hälften getheilt; eine davon wird eingenommen von dem gesetzten Begriff selbst, die andere von dem contradictorischen Gegentheil. Da aber jeder Begriff an sich etwas Abgeschlossenes ist, (weshalb die Logik den Begriff als einen geschlossenen Kreis darzustellen gewohnt ist,) so geht daraus hervor, dass man den Ring eines solchen gesetzten prädicativen Begriffs zunächst als indifferent in Hinsicht auf das Vorzeichen betrachten muss. Als Ganzes zerfällt es alsdann in zwei gegensätzliche Hälften oder Halbkreise mit dem Vorzeichen $+$ und $-$. Heisst also der gemeinsame Begriff $= a$, so zerfällt er in die gleichwerthig entgegengesetzten Hälften $+ a$ und $- a$. Heisst der gemeinsame Begriff z. B. veränderlich, so heisst der eine Theilbegriff positiv veränderlich, der andere negativ veränderlich oder unveränderlich. Nur aus Bequemlichkeit wird im ersten Fall das Vorzeichen $(+)$ weggelassen, und alsdann verfallen wir auch sehr leicht in den Fehler, die wahre Bedeutung des contradictorischen Gegensatzes misszuverstehen und letzteren mit ganz anderem Inhalt, ganz anderer Bedeutung positiver Art auszustatten. In dieser Weise ist z. B. der Unendlichkeitsbegriff, der nichts bedeutet als $= - a$, wenn endlich $= + a$ gesetzt wird, im Dienst dogmatischen Denkens unverantwortlich missbraucht worden.

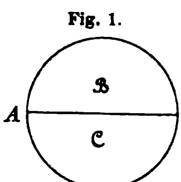
Ganz anders verhalten sich die substantivischen, inhaltlichen oder conträren Gegensätze, wo Inhalte sich entgegengesetzt werden, und zu deren Bezeichnung daher auch gewöhnlich zwei verschiedene Worte gebraucht werden. Diese haben mit der Zeitlinie gar nichts zu schaffen, weder mit der rechtläufigen, noch mit der rückläufigen. Sie sind im Raum, und wenn man sich die Eigenschaften eines Gegenstandes als ebene Curven rings um die Zeitlinie als ihre gemeinsame Achse herumgelagert denken will,

(in welchem Sinn das Ding die Summe seiner Eigenschaften ist,) so muss der inhaltliche Begriff, damit die Zeit gänzlich ausgeschlossen sei, in einer Ebene gelegen sein, die auf der Zeitlinie senkrecht steht. So also auch das Begriffs paar der conträren Gegensätze. Gegensätzliche Begriffe sind untrennbar an einander gekettet, so dass ein Begriff, gesetzt, eben dadurch seinen Widerpart mitsetzt. Dies gilt sowohl für die conträren, als für die contradictorischen, und wie hier ein gemeinsamer, in Hinsicht auf das Vorzeichen indifferenter Hüllbegriff in der Wortform des positiven Begriffs beide contradictorisch entgegengesetzten Begriffe umschliesst,



so werden auch die conträren Begriffe ebenfalls von einem gemeinsamen Hüllbegriff umschlossen, und die Reinheit der Gegensätze wird daran erkannt, dass die beiden ihn völlig ausfüllen, keinen Raum für einen dritten Begriff übrig lassen, während sie selbst gleichwerthig sind, d. h. den Hüllbegriff genau in zwei gleiche Hälften zerfällen. Der Kreis des Hüllbegriffs A umschliesst also seine beiden conträren Unterbegriffe B und C als Halbkreise.

Fig. 1.



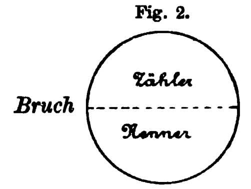
Da der Begriff A demselben Gesetz unterliegt, d. h. ebenfalls einen gleichwerthigen Gegensatz hat, mit dem zusammen er den nächst höheren Hüllbegriff ausmacht, so entsteht hierdurch eine Begriffshierarchie, ein architektonisch streng gegliederter Begriffsbau, auf welchem die Möglichkeit der Systembildung und damit der Wissenschaft überhaupt beruht. Ein Dingbegriff ist dann wissenschaftlich bestimmt, wenn er seinen bestimmten Ort im Zusammenhang mit anderen Begriffen des Systems erhalten hat. Dies geschieht durch das wissenschaftliche Hülfsmittel der Definition. Es ist nämlich aus Obigem ersichtlich, dass durch jeden gesetzten Begriff sofort drei Begriffe

gesetzt sind, und dass jeder Begriff an bestimmtem Ort und nach bestimmter Richtung die Welt in zwei Hälften zerlegt. Die Definition bestimmt nun, in welche der zwei Hälften der durch den Hüllbegriff dargestellten Welt der in's Auge gefasste Begriff vermöge der ihm zuertheilten charakteristischen Eigenschaft gehöre. Jedes Urtheil legt im Ort des Dingbegriffs durch die Welt ein rechtwinkliges Coordinatensystem, dessen Abscissenachse die Zeitlinie ist, und dessen Lage daher durch diese genau bestimmt ist. Um sie herum sind die Ebenen gelagert, welche die Eigenschaften des Dingbegriffs enthalten. Zwei auf einander senkrechte Ebenen zertheilen demnach die Welt jedesmal in vier Theile nach den Begriffen, die in einer Definition und dem eben damit gesetzten gegensätzlichen Urtheil enthalten sind. Z. B.: Das Pferd ist ein einhufiges Thier. Hier wird die Welt zuerst in die Begriffe Thier und Nicht-Thier zerfällt, entsprechend der positiven charakteristischen Eigenschaft. Alsdann wird im Begriff Thier die Scheidung wieder vorgenommen nach der Eigenschaft der Einhufigkeit, und somit in einem der vier Quadranten der Begriff „Pferd" festgelegt.

So zerfällt, nach abwärts, der Begriff in zwei Theilbegriffe, wie er, nach aufwärts, mit seinem Gegensatz zu einem Oberbegriff zusammengefasst werden kann. Diese Betrachtung führt zu dem Satz, dass nach abwärts die Theilung ohne Grenzen weiter geführt werden könnte, falls sie überhaupt vorkommt, die Zusammenfassung nach aufwärts aber nothwendig in eine Spitze ausmünden muss. Andererseits aber ergiebt sich ein Unterschied in den Dingbegriffen. Während die längs der Zeitlinie gelagerten Begriffe durch die vorgesetzte Silbe „un-" in ein gleichwerthiges Gegentheil verkehrt werden, wo also nur das Vorzeichen, nicht aber der Inhalt des Begriffs selbst eine Aenderung erleidet, so ist dies im Allgemeinen nicht der Fall bei denjenigen Dingbegriffen, bei denen der conträre Gegensatz durch ein „Nicht-" ausgedrückt werden muss, z. B. Pferd und Nicht-Pferd. Hier wird der Begriff Thier (oder Säugethier oder Einhufer) in zwei ungleichwerthige Theile getheilt, oder vielmehr der positiv geformte Begriff aus der unbestimmten Menge der im Oberbegriff enthaltenen Begriffsgenossen einfach nur ausgeschieden, als der ausschliesslich ins Auge gefasste. Es giebt nun aber innerhalb

der Reihe der Substantiva solche, bei denen der Hüllbegriff durch die zwei conträren Gegensätze genau halbirt wird, d. h. wo die beiden Gegensätze genau gleichwerthig sind. Es sind dies im Allgemeinen solche, für welche die Sprache zwei verschiedene Worte besitzt, bei denen es weit mehr ins Auge fällt, dass das Eine ohne das Andere gar nicht gedacht werden kann. Wir bezeichnen sie vorläufig unverfänglich als gepaarte Begriffe. Solche sind Form und Inhalt, Inneres und Aeusseres, Raum und Zeit, Quantität und Qualität, Nenner und Zähler, Subject und Object, Sinus und Cosinus, Radius und berührende Tangente. Der Hüllbegriff „Bruch" zerfällt in die zwei Unterbegriffe „Zähler" und „Nenner"; kein versteckter Begriffstheil ist ausser ihnen in dem Begriff „Bruch" enthalten. Beide conträren Begriffe sind vollkommen gleichwerthig und halbiren also genau ihren Hüllbegriff; endlich bemerken wir, dass die beiden Begriffe ausserdem sogar eine ganz bestimmte Lage zu einander haben.

Fig. 2.



Letzteres Verhältniss tritt noch auffälliger hervor in den Begriffspaaren Sinus und Cosinus, Tangens und Cotangens, Radius und berührende Tangente. Bei allen entstehen die Gegensätze gleichzeitig mit einander; keiner kann ohne den anderen gedacht werden, und alle stehen sie auf einander senkrecht. Oben, bei Betrachtung der contradictorischen Gegensätze, hatten wir gefunden, dass diejenigen Begriffe, die an dem Zeitbegriff gar keinen Antheil haben, auf ihrer Richtung senkrecht stehen: hier werden wir mit aller Deutlichkeit auf ein ganz ähnliches Verhältniss gewiesen im Gebiete der conträren Gegensätze, und es ist nicht schwer, die gemeinsame Beziehung in beiden Fällen herauszufinden. Die Betrachtung führt sofort auf den ganz allgemeinen Satz, dass im Gebiet des anschaulichen Denkens (Erkennens) Inhaltsunterschiede, d. h. Unterschiede im Qualitativen, überhaupt nur durch Richtungs- resp. Lageunterschiede ausdrückbar sind. Dies ist für

unsere Untersuchung ein überaus wichtiger Satz, weil er in der That zu einem mächtigen Hülfsmittel zu werden verspricht, in die Welt der unanschaulichen Gegensätze vorzudringen und mit seiner ordnenden Kraft die dortigen Begriffe von dem Fluch der bisherigen Unbestimmtheit zu befreien. Wir erinnern uns sofort, dass in der Mathematik das schnellere Ansteigen einer Curve, d. h. die schnellere Richtungsänderung eines Punctes, die höhere Intensität einer Kraft ausdrückt. Wir erinnern uns aus der Physik, dass die Farben im Sonnenspectrum eine ganz bestimmte, nicht vertauschbare Lage, die Wellenebenen, die von einem Punct ausgehen, eine ganz bestimmte Richtung zu einander haben. Ja, wir finden uns durch die Allgemeinheit dieser Erkenntniss gedrängt, den Satz umzukehren und zu sagen: das Verstandeserkennen ist zur Aufnahme der Fülle der unterschiedenen Begriffe eben dadurch hauptsächlich befähigt, dass die weitaus vorzüglichste Eingangspforte unseres Erkennens, das Auge, gestattet, die qualitativen Unterschiede in Richtungsunterschiede zu übersetzen. Der Mensch ist mit Recht ein Augenthier genannt worden. Ohne den entwickelten Gesichtsinn, der den dreidimensionalen Raum umspannt und durchdringt, würde das Erkennen sich nicht über die Stufe der niedrigsten, wesentlich durch Geschmack und Geruch empfindenden Thierwelt haben erheben können.

Von dieser Erkenntniss aus wäre alsdann, um die veränderte Weltanschauung zu vollenden, nur noch ein Schritt zu thun: in der Behauptung, dass das logische Verhältniss des Gegensatzes den räumlichen Gegensatz allererst erschafft; dass ein aus dem reinen Denken hervorgeholter Befund die sinnlich anschauliche Welt erst möglich macht; dass der logische Gegensatz, der direct ans Metaphysische anstösst, älter ist als der räumliche, und dass man in der Erklärung der Welt nicht vom sinnlichen zum begrifflichen Gegensatz hinauf-, sondern von diesem zu jenem herabsteigen, kurz, dass für die Dimensionalität des Weltenraums selbst eine metaphysische Erklärung gefunden werden muss.

4. Fortsetzung des analytischen Betrachtungsganges.

Die Betrachtung des Verhältnisses der Gegensätzlichkeit hat uns eine mächtige Waffe in die Hand gedrückt in den beiden Sätzen:

1. contradictorische oder inhaltlich gleiche Gegensätze stehen sich diametral gegenüber, wie die Wagebalken einer Wage;
2. conträre oder inhaltlich verschiedene Gegensätze stehen auf einander senkrecht.

Mit Hülfe des letzteren Satzes wird es zumal gelingen, die wichtigen gepaarten Begriffe auf ihre Echtheit, beziehungsweise Reinheit zu prüfen. Ob Begriffe, die paarweise ausgesprochen werden, z. B. Natur und Geist, Kunst und Wissenschaft, Ideal und Real echte gepaarte Gegensätze sind, d. h. ob sie ihren Oberbegriff genau halbiren, keinen Raum für einen versteckten dritten Begriff übrig lassen und so vollkommen gleichwerthig sind; ob sie sich also überhaupt als streng wissenschaftliche Begriffe gebrauchen lassen, oder ob man nicht vielmehr in ihrem Gebrauch wegen der Unbestimmtheit ihres Inhalts leeres Stroh drischt, dies wird sich erst dadurch erweisen lassen, dass man irgend wie zu zeigen im Stande ist, dass die genannten Begriffe auf einander senkrecht stehen; oder aber man wird zum allgemeinen, unzweideutigen Gebrauch die vorhandenen Worte mit solchem Inhalt füllen, von dem man weiss, dass seine Rectangularität aus seiner Definition oder aus seinem Zusammenhang mit unzweifelhaften Rectangularbegriffen unmittelbar hervorgeht.

Der wichtigste unter den oben genannten, unzweifelhaft reinen gepaarten Begriffen ist für uns, die wir vom formalen Erkennen ausgegangen sind, der Gegensatz von Form und Inhalt. Sogleich gelingt es uns nun leicht, den Fehler, den Kant in der Aufstellung seines „Dings an sich“ begangen hat, blosszulegen. Aus der Eindimensionalität der Zeit wissen wir, dass unser ganzes sinnliches Erkennen, das Erkennen von Ausdehnungen in Raum und Zeit, reines Ebenenerkennen, also rein formaler Natur ist. Daraus geht hervor, dass das, jenseits der oben aufgestellten Grenzlinie gelegene, Erkennen durch innere Erfahrung oder das metaphysische Erkennen ein inhaltliches

sein muss. Denn es giebt keinen anderen strengen Gegensatz der Form, als den Inhalt. Fällt der Begriff der „Erscheinung" (zunächst als Gegenstand der äusseren Sinne genommen) bei Kant mit dem Begriff der sinnlichen Form zusammen (wie dies ja in der That der Fall ist), so darf deren Gegensatz niemals „Ding an sich" genannt werden. Denn hier wird ein conträrer Gegensatz ohne Weiteres durch einen contradictorischen, den der Relativität, ersetzt; ein rectangulärer Gegensatz wird in einen diametralen verwandelt; der von der Zeit ganz unabhängige Begriff wird um einen rechten Winkel gedreht und in die Zeitlinie verlegt. Wenn dem Erscheinungsding die Bestimmung der Relativität (mindestens in Hinsicht auf ein Bewusstsein) unzweifelhaft zukommt, $= + a$, so soll nun die Bestimmung $= - a$ genügend sein, uns in eine ganz andere, vollends unerkennbare Welt des Dings an sich oder des absoluten Dings zu versetzen!

Wir setzen nun die Liste unserer durch eine und dieselbe Scheidewand getrennten Gegensätze, die eben dadurch gleichwerthig werden, fort, indem wir der Form den Inhalt gegenüberstellen, und den Gegenstand der metaphysischen Erkenntniss, das, was wir oben vorläufig als Erscheinendes oder als Wesen bezeichnet hatten, als Inhalt, das metaphysische Erkennen selbst als inhaltliches Erkennen bezeichnen.

In der inneren Erfahrung tritt uns also der Inhalt des Seienden, natürlich als unser eigenes Ich, entgegen. Aber was ist denn an dem als falsch erkannten Kantischen „Ding an sich", was diesen Begriff so widerstandsfähig gemacht hat? In der That, was im Bewusstsein enthalten ist, das ist Vorstellung; dasjenige, was vor dem Bewusstsein gelegen ist, ist als solches nicht im Bewusstsein.

Was noch nicht dem Bewusstsein, sondern dem Sein angehört, Vorstellung erst dann wird, wenn es, zum Bewusstseinsmittelpunct fortgeleitet, dort eintrifft, — das kann, weil allem Bewusstsein unerreichbar und, an sich betrachtet, ohne Beziehung auf dasselbe, doch wohl mit einigem Recht „Ding an sich" genannt werden? Das Vorbewusste also wäre das „Ding an sich"! Allein wenn man die fraglichen Begriffe in dieser Art nach der Zeit orientirt, so ergiebt sich zum zweiten Mal die Unrichtigkeit der Kantischen Eintheilung. Denn die

Trennungslinie zwischen „Bewusst“ und „Vorbewusst“ fällt mit unserer früheren Grenzlinie, die wir zwischen der Welt des Physischen und Metaphysischen gezogen hatten, keineswegs zusammen, sondern steht gerade auf ihr senkrecht, und wir erhalten an Stelle der Zweitheilung folgende Viertheilung:

		A	*B*
		Aeussere Erfahrung	Innere Erfahrung
I	Vorbewusstes	Form	Inhalt
II	Bewusstes	Sinnliche Vorstellung im dreidimensionalen Raum	Innere „Erscheinung“ in der Ebene (Denken, Wollen)

Dies ist ein ganz unerwartetes, ganz überraschendes Ergebniss, das in seiner Wichtigkeit nicht überschätzt werden kann. Es ist, als hörten wir im Thürschloss der Metaphysik den Schlüssel sich drehen, und als gälte es nur noch, das alte Thor aus den eingerosteten Angeln zu heben!

Der Quadrant *AII* enthält diejenigen Vorstellungen, die wir zum Ausgangspunct unserer Betrachtung immer machen müssen, als die unzweifelhaft vollständigen Bestandtheile unserer Erkenntniss: das in Zeit und Raum Ausgedehnte, das Quantitative, Extensive. Ist das Extensive das, was im Bewusstsein vorhanden ist, nachdem das vorbewusste Seiende im Bewusstseinsmittelpunct angelangt ist, so ist nothwendig das ausserhalb der Vorstellung (d. h. das vor der extensiven Vorstellung) Daseiende das Qualitative, Intensive, gradweis Vorhandene. Der Gegensatz Extensiv-Intensiv fällt daher ebenfalls nicht mit unserer alten Gegensatzreihe, seine Scheidungslinie nicht mit unserer alten Scheidungslinie zusammen, sondern beide stehen auf einander senkrecht. Da Raum und Zeit, als echte gepaarte Begriffe, selbst auf einander senkrecht stehen, kann es auch gar nicht anders sein. Denn das eine Begriffspaar steht in der Zeit, das andere im Raum geordnet.

Die neuen Begriffe einfügend, verwandeln wir das obige Quadrantenschema der leichteren Uebersichtlichkeit wegen in folgendes:

		A	*B*
		Aeussere Erfahrung, Form	Innere Erfahrung, Inhalt
I	Vorbewusst, Intensiv	*A I*	*B I*
II	Bewusst, Extensiv	*A II*	*B II*

Hier haben wir also, anstatt unserer bisherigen zwei Gegensätze, deren vier, welche auseinander zu halten von der grössten Wichtigkeit ist, die man aber ohne das anschauliche Schema wohl nimmermehr auseinander zu halten vermöchte. Den festen Halt den diese unverschiebbar aufgerichteten Schranken verleihen, benützen wir sofort, um einen weiteren Einblick in das Wesen des Erkennens zu gewinnen.

Nur der Quadrant *A II* ist uns ganz bekannt: er enthält die sinnlichen Einzelvorstellungen der Aussenwelt, und steht scheinbar im Gegensatz zu allen drei übrigen Quadranten, dem Vorbewussten sowohl, als den Daten des sogenannten „inneren Sinns". Offenbar kommt das, was in den Bereich des Quadranten *B I* fällt, dem Kantischen „Ding an sich" am nächsten — als vorbewusster, reiner Inhalt. Aber der Gegensatz zur „Erscheinung" ist sichtlich kein echter. Er steht nicht rechtwinklig auf der dreidimensionalen Vorstellung des Quadranten *A II*, sondern dieser schräg gegenüber, und dürfte, nach seiner innigen Beziehung zu den Quadranten *A I* und *B II*, auch nicht „an sich" genannt werden. Da unser Erkennen an Raum und Zeit nothwendig gebunden ist, oder da, nach Kantischer Ausdrucksweise, die reinen Verstandesbegriffe über raumzeitliche Anschauungen hinaus keine Anwendung finden, so lässt sich über den reinen Inhalt nichts aussagen, als was aus der Betrachtung der Ordnungstafel unmittelbar ersichtlich ist: dass er die vorbewusste Grundlage für die inneren Erfahrungsbegriffe, d. h. für den Bereich des Quadranten *B II* abgiebt. Es sind deren zwei Hauptbegriffe, Denken und Wollen (Intellect und Wille bei Schopenhauer), von denen der erstere als Grundgegensatz gegen die Ausdehnung aufgestellt worden ist (Spinoza); wie man sieht,

mit Unrecht. Denken und Wollen sind Thätigkeiten und verlaufen in der Zeit, sind also ebenfalls ausgedehnt. Oder vielmehr, es sind Curven, die auf die Zeit als Abscisse bezogen werden müssen, so gut wie irgend eine äussere Bewegung; Curven also, die in der Ebene verlaufen und daher auch im Raum ausgedehnt sind, nur nicht im dreidimensionalen Raum, wie es die sinnlichen Bewegungen sind. Zeit ohne Raum giebt es so wenig, wie im Bruch einen Nenner ohne Zähler; ebenso wenig, wie umgekehrt einen Raum ohne Zeit. Denn die Zeit ist eine Linie, ohne diesen räumlichen Ausdruck gar nicht vorstellbar. Was wir unter Zeit verstehen, ist, sowie es Vorstellung geworden, durch den synthetischen Act des Denkens mit dem Raum verbunden, sowie umgekehrt der Raum mit der Zeit, wodurch eben die Dimensionalität allererst entsteht. Was aber diesen Begriffen oder diesen beiden reinen, wie Kant sagt, apriorischen, Anschauungsformen selbst zu Grunde liegt, das muss im Bereich des Vorbewussten gesucht werden.

Das Denken (Vorstellen) ist als ein Act der Synthese schon längst bestimmt worden; d. h. als Act der Zusammenfügung zweier Stücke, die im Mittelpunct des Bewusstseins (der synthetischen Einheit der Apperception Kants) vereinigt werden. Das Erste, Vorbewusste, gehört, wenn die Vorstellung als Bild des Seienden gelten soll, nothwendig dem Sein an. Fortgeleitet und bezogen auf den Bewusstseinsmittelpunct, entfaltet sich ebendasselbe, qualitativ oder intensiv oder gradweis Vorhandene, sobald es im Mittelpunct angelangt ist, als ausgedehnte Vorstellung. Daher kann Vorstellung nichts Anderes sein, als eine Umwandlung eines intensiv Seienden in ein extensiv Seiendes, oder eine Synthese zweier Gegensätze, die sich in einem Punct vereinigen zu einem neuen Ganzen. — Diese Betrachtung erlaubt einen Einblick in die Natur desjenigen Begriffs, der bislang der allerdunkelste geblieben ist, — der Empfindung und ihres Inhalts; dessen, was Kant mit einer überaus unglücklichen Bezeichnung „das Gegebene oder die Materie der Anschauung" genannt hat; von dem man nicht weiss, wohin es gehört. Augenscheinlich müssen wir sie in den Quadranten *A I* verlegen. Was der Vorstellung vorangeht, das ist unzweifelhaft die Empfindung. Aus der Empfindung wird die Vorstellung.

Der Quadrant *A I* enthält das Qualitative der Empfindung. Dieses geht in das Neugeschaffene der Vorstellung wohl mit ein, gehört aber, an sich betrachtet, dem Vorbewussten, also dem Sein an. Die Qualität blau z. B. wird also durch das vorstellende Denken in ein zeiträumlich Quantitatives, d. h. in eine (Wellen-) Bewegung im Weltenraum verwandelt. In der Synthese der Vorstellung ist das Qualitative das Erste, das Quantitative das Zweite, und ich stehe nicht an, zu erklären, dass in dieser Auffassung sich das philosophische Erkennen vom gewöhnlichen am deutlichsten unterscheidet. Es ist die gänzliche Umkehrung der Anschauung, wie Kant sie gesucht und durchgeführt zu haben glaubte, indem er seine That mit der des Kopernikus verglich (Kritik d. r. V. Vorrede zur II. Aufl.). Es ist die Anschauung, der ich selbst, als der des heliocentrischen Standpuncts, mit Verwendung eben desselben kopernicanischen Bildes, Eingang zu verschaffen gesucht habe. Allein Kant hat in seiner Analyse des Erkennens den wichtigsten Punct übersehen: die zeitliche Ordnung von Empfindung und Vorstellung. Nur am Faden dieser Ordnung kann es gelingen, in das innere Geschehen des Vorstellens einzudringen. Nach diesem Gesichtspunct aber ist das Vorstellen nicht eine Synthese von Begriff und Anschauung, wie wenn der Falke „Begriff" sich auf die Beute „Anschauung" stürzte, sondern das Erkennen ist nur ein Auseinanderlegen der Elemente, die in dem Qualitativen der Empfindung geschlossen vorher gegeben sind; die Umwandlung eines formativen, dem Sein angehörigen Vorbewussten in die begriffliche Form des Zeiträumlichen; die Synthese eines Intensiven und Extensiven, in welch' ersterem die vorbewussten Grundlagen der Raum- und Zeitanschauung ungeschieden enthalten sein müssen, und die im zweiten (in der Vorstellung) dadurch geschieden werden, dass das räumlich Ausgedehnte in der Zeiteinheit gedacht wird. Denke ich das Intensive unter dem Bild einer Ordinate, das Extensive unter dem Bild einer Abscisse, und besteht das Erkennen oder die Begriffsbildung in der Synthese beider zu einem Ganzen, oder vielmehr in einer Umwandlung der zuerst gegebenen intensiven Grösse in die extensive Grösse, so müssen auch die Abmessungen der beiden rechtwinklig auf einander stehenden Linien gleich gemacht werden, woraus

folgt, dass das Quadrat das anschauliche Bild eines jeden Begriffs ist.

In dieser neuen Errungenschaft erblicken wir nun ein analytisches Hülfsmittel von grösster Tragweite. Denn nunmehr sind wir sowohl gezwungen, als auch im Stande, jedesmal Rechenschaft darüber zu geben, auf welchen Ast des Quadrats wir gerade unser Augenmerk gerichtet haben. Das heisst, wir sind im Stande, das Metaphysische und Physische in einem Begriff mit aller Strenge auseinanderzuhalten und haben damit das Thor in der That geöffnet, um ins Metaphysische vorzudringen.

Die Horizontalscheidung in der Ordnungstafel der Seite 22 bezeugt uns zunächst die Verwandtschaft des Qualitativen der Sinnlichkeit mit dem reinen metaphysischen Inhalt des Quadranten *B I*, und, obwohl Form, verhält es sich, als vorbewusste Intensität, dennoch wie metaphysischer Inhalt zur bewussten oder zeiträumlich ausgedehnten reinen Form des Quadranten *A II*. Man könnte es demnach als Forminhalt bezeichnen; wie etwa ein Schnitt durch den Apfel eine Ebene ergiebt, die dem Inhalt angehört und dennoch Form ist.

Umgekehrt ist der Bereich des Quadranten *B II*, d. i. die Form, unter welcher der reine Inhalt durch die innere Erfahrung ins Bewusstsein eintritt, folgerichtig als Inhaltsform zu bezeichnen. Worauf aber die Metaphysik vor Allem abzielen muss, das ist der geheimnissvolle Bezirk des Quadranten *B I*, der zwar offenbar nicht „an sich" ist, sondern in directer Beziehung steht zu mindestens zwei Nebenquadranten, dennoch aber an uns die widerspruchsvolle Aufgabe stellt, einen Inhalt erkennen zu sollen mit Mitteln, die auf solche Erkenntniss gar nicht eingerichtet sind, und einen Begriff zu bestimmen, wozu kein irgend denkbares Prädicat verwendet werden darf, weil alle sammt und sonders in der Linie der Zeit gelegen sind.

5. Annäherung an die Metaphysik.

Wir stehen hier ebenso dicht vor der Aufgabe, die wir uns vorgesetzt haben, wie dicht vor der unlösbaren Schwierigkeit. Obschon wir die obwaltenden Hindernisse mit grosser Deutlichkeit erkennen, so müssen wir doch, entschlossen auf jede Schein-

lösung zu verzichten, freimüthig bekennen, dass wir auf diesem Punct nicht weiter kommen können.

Indem wir in dieser Verlegenheit Umschau halten, erinnern wir uns, dass wir in unserem Quadrantenschema eine Klasse von Begriffen gar nicht untergebracht haben. Der Quadrant *A II* enthält nämlich nur diejenigen Begriffe, die ein Empfindungselement in sich schliessen, also im thierischen Erkennen vorkommen können, also die sinnlichen Einzelbegriffe, keineswegs aber diejenigen, welche die Einzelbegriffe dadurch zusammenfassen, dass sie vom Sinnlichen abstrahiren und sich eben dadurch aus dem Bereich des Quadranten zu entfernen scheinen. Diese Ueberlegung führt uns auf die Untersuchung der Wort- oder Sprachbegriffe und zur Untersuchung der Frage, mit welchem Recht wir überhaupt mit Hülfe von Sprachbegriffen und Abstractis an die Enträthselung des Seienden gehen wollen.

Denn indem wir von dem Empfindungsgehalt, d. i. vom vorbewussten Seinsgehalt absehen, entfernen wir uns offenbar von unserer Aufgabe, dem Metaphysischen beizukommen. Nur der sinnliche Einzelbegriff enthält das Specifische, was ein Vorrecht des Seins ist. Jedes Pferd ist ein von allen anderen Pferden verschiedener Einzelbegriff. Indem der sprachbegabte Mensch auf einen solchen den Wortbegriff anwendet, vollzieht er einen bedeutsamen Act der Abstraction. Während im sinnlichen Einzelbegriff die Verschiedenheiten der Qualität zu einer Einheit zusammengefasst werden, wird hier gerade von diesen abgesehen, und umgekehrt bildet das den Einzelbegriffen Gemeinsame den Grund der Zusammenfassung. Dies ist in dieser neuen Art der Synthese ein wichtiger und wohl zu beachtender Unterschied, durch welchen dem natürlichen Erkennen Gewalt angethan wird, und der zu einer Quelle des Irrthums werden kann, also eine Gefahr in sich schliesst. Indem wir in der Wortbezeichnung viele Einzelbegriffe zusammenfassen, erheben wir uns über den Boden der Wirklichkeit und so auch über den Boden des Metaphysischen immer mehr, je höher in der Abstraction wir steigen. Das sieht also aus wie ein für unsere Absicht thörichtes Beginnen. Dennoch können wir das Mittel der Sprachbegriffe auch für unseren Zweck nicht entbehren; denn der Fortgang der Abstraction, oder der Erhebung über das Sinnliche, führt nicht ins Un-

endliche fort, sondern, da nach dem Satz der Gegensätzlichkeit immer mindestens zwei Begriffe im nächst höheren vereinigt werden, so verringert sich die Zahl der Begriffe stetig nach oben hin; die Linien convergiren und die Spitze der so entstehenden Begriffspyramide muss schliesslich nothwendiger Weise durch einen einzigen letzten Einheitsbegriff bekrönt oder gebildet werden. Ein solcher aber, der das Wesen bezeichnen soll, das alle Verschiedenheit ausschliesst, ist es gerade, den der Metaphysiker sucht.

Hier zeigt sich nun aber in hervorragender Weise die Wichtigkeit, zu wissen, welchen Ast des den Begriff darstellenden Quadrats man ins Auge fasst. Wird der sinnliche Einzelbegriff mit $A \cdot A = A^2$, richtiger mit $A \cdot$ ⊳ bezeichnet, z. B. Pferd, so stehen dem menschlichen Denken verschiedene Mittel zu Gebot, den Begriff ins Bewusstsein zu rufen. Ein volles Erz- oder Marmorbild, ein Gemälde, die Nachahmung des Wieherns, endlich der articulirte Hauch „Pferd“ kann dies thun. Offenbar wechselt hier der Empfindungsinhalt. Anstatt des Quadrats werden Rechtecke gesetzt von der Gestalt $A.\,b$, $A.\,c$, $A.\,1$ etc. Während der intensive Seinsgehalt wechselt, genügt es für die Herstellung des Begriffs, dass die Form constant ($= A$) bleibt; ja es kann von jenem ganz abgesehen werden, und alsdann bleibt statt des Quadrats nur die eine formale Seite desselben $= A$ übrig; ohne Schaden, wenn nur die stillschweigende Voraussetzung gemacht worden ist, dass der volle Begriff jederzeit wieder hergestellt werden kann, und dass ein nachgeahmter Begriff, insbesondere auch der Wortbegriff, niemals den vollen Begriff darstellt, sondern nur ein Zeichen darstellt, dessen Gültigkeit allein durch das Gleichbleiben des formalen Astes A gewährleistet wird. Die Aehnlichkeit mit dem mathematischen Kunstgriff der Differentiation fällt hier auf. Auch das Differentiiren entfernt aus der Gleichung eine Dimension, dadurch, dass die Ausdehnungen in Raum und Zeit zu Null reducirt werden, und die Differentialconstante genügt (neben den Zeichen des geschehenen Abstractionsvorganges), um jederzeit nach Willkür durch Integration, d. h. durch Hinzufügung der Extensität, die volle Curve wieder entstehen zu lassen. Die Sprache wäre also wie eine Art Differentialrechnung anzusehen, und sie beweist eben dadurch ihre Fähigkeit, zur Darstellung des Seienden verwendet zu werden.

Auf der anderen Seite aber tritt ebenso deutlich der Irrthum hervor, der entstehen muss, wenn man die eben aufgedeckte Schranke ihres Wesens übersieht. Solchen Irrthums macht sich ein geschichtlich hoch bedeutsames Gedankengebäude, die Ideenlehre des Plato, schuldig. Denn mag sie sich noch so sehr ins Abstracte, Raum- und Zeitlose erheben, immer bleibt sie über dem Quadranten *A II* schweben. Was Plato eigentlich erstrebt, nämlich die Verticalschranke zwischen *A* und *B* zu überschreiten und ins Gebiet des Wesenhaften zu gelangen, vermag er auf seinem Wege nimmermehr zu leisten, weil er gerade vom Seinsgehalt abstrahirt und in seiner „Idee" die reine Form übrig behält. Hier liegt also eine grundsätzliche Verwechselung von Inhalt und Form vor, d. h. eine offenbare Verwechselung der beiden Äste des Begriffsquadrats, und aus diesem Grunde ist die Platonische Ideenlehre für die Metaphysik werthlos. Die Idee des Tisches ist ein Nichts, flüchtiger als der Hauch des gesprochenen Wortes selber.

Diese Abschweifung, die Untersuchung über die Tragweite der Sprachbegriffe, hat uns zwar unserem Zweck nicht viel näher gebracht; allein wir haben nun doch einen vollen Ueberblick über die Mittel gewonnen, die uns etwa zu Gebote stehen möchten in dem Unternehmen, vor dem wir stehen, nämlich die Schranke des Quadranten *B I* zu überschreiten.

Aus der Betrachtung des Quadrantenschema geht zunächst hervor, dass der Bereich des fraglichen Quadranten in Beziehung steht (also nicht „an sich" ist) mit den Quadranten *A I* und *B II*, von denen der erstere die Empfindungsqualitäten, der letztere die Formalbegriffe der inneren Erfahrung, Denken und Wollen, in sich enthält; dass er dagegen in keiner (directen) Beziehung steht (also auch keinen reinen Gegensatz bildet) zum Bereich des Quadranten *A II*, oder zu den Vorstellungen des dreidimensionalen Raumes und den daraus hervorgehenden Abstractivbegriffen. Wir bemerken, dass er einerseits als metaphysischer Inhalt bezeichnet werden darf, durch welche Bezeichnung nur vorläufig festgestellt werden soll, dass er im Gegensatz zur Form stehe, dennoch aber sehr verschieden sei von dem, was wir als dreidimensionalen Inhalt kennen, weil ihm keinerlei Ausdehnung zukommen darf und aus demselben Grunde auch

keinerlei prädicative Bestimmung, insofern diese alle der Zeitlinie, also der Ausdehnung, angehören. Wir bemerken andererseits, dass die Bezeichnung der Intensität und des Seinsgrades auf ihn angewendet werden dürfe, die des Qualitativen aber (welches immer der Form oder der Ebene angehört) nur insofern, als der metaphysische Inhaltsbegriff die Zusammenfassung (also auch Auslöschung) aller Qualitäten bedeutet. Ferner fällt er unter den Begriff des Vorbewussten, und es ist die Frage, ob nicht dieselbe Ueberlegung, die uns oben in den Bereich des Quadranten *A 1* geführt hat, auch hier anwendbar sei? Wir würden dann nicht hoffnungslos sein, den Inhalt des Quadranten *B 1* den Begriffen der Sprache zu unterwerfen, wenn es gelänge, die Anwendbarkeit auch nur eines einzigen Begriffes, der der sinnlichen Erfahrungswelt angehörte, aber den Zeitbegriff von sich ausschlösse, als zulässig zu erweisen. Der vorbewusste metaphysische Inhalt müsste als gleichwerthig, d. h. als im Verhältniss der gepaarten Gegensätzlichkeit stehend, mit demjenigen Begriff erscheinen, der alle sinnlichen Erfahrungsbegriffe in sich fasst, also mit dem oben genannten höchsten Einheitsbegriff der abstractiven Vernunftthätigkeit. Ein solcher kann nur unter den Begriffen gesucht werden, die schon von Aristoteles als ursprünglicher Vernunftbesitz von den übrigen Begriffen abgesondert worden sind, nämlich unter den Kategorien.

Die Zahl dieser Begriffe wird verschieden angegeben, zum Zeichen, dass in dieser Angelegenheit Unsicherheit herrscht. Kant nimmt deren zwölf an, die er indessen selbst schon auf vier zurückführt, indem er je drei einem neuen Begriff unterordnet. Denn wenn ein Begriff in einem anderen enthalten ist, so ist er offenbar kein ursprünglicher oder Stammbegriff mehr zu nennen. Allein noch mehr! Wenn es richtig ist, dass die Menge der Sprachbegriffe sich pyramidenartig zuspitzt (was nicht anders sein kann, da ja alle Begriffe Gegensätze haben müssen, mit denen zusammen sie je einen nächst höheren, beide zusammenfassenden, bilden), so kann es nur einen oder höchstens zwei Begriffe geben, die den Namen Stamm- oder ursprüngliche Begriffe in Wahrheit zu führen berechtigt sind. Da sie weder eine Thätigkeit, noch eine die Zeit enthaltende Eigenschaft, sondern

einen Inhalt darstellen sollen, so ist es nicht zweifelhaft, auf welche Begriffe allein unser Augenmerk wird fallen dürfen. Nur allein die Begriffe der Quantität und der Qualität (der Intensität, des Grades) wird man mit Recht Kategorien nennen dürfen. Wir haben aber schon früher gesehen, dass beide als gepaarte Gegensätze auf einander senkrecht stehen, also als gleichwerthig ein Quadrat bilden und daher als ein gemeinsamer Begriff aufgefasst werden dürfen, an welchem nur die Quantität oder Extensität die äussere, die Qualität oder Intensität die innere Seite darstellt. Mit anderen Worten, man darf den allgemeinen Begriff der Grösse auch auf das ausdehnungslose, punctuelle Sein sich erstrecken lassen, vorausgesetzt, dass man immer wisse, auf welcher Seite des Begriffsquadrats das Auge gerade ruhe.

Der Mathematik ist diese Art zu denken längst geläufig. Durch den Begriff der Ordinate, welche auf der Abscisse (Ausdehnung) senkrecht steht, vermag sie eine in einem Punct verschlossene Kraft (Intensität) leicht zu denken. Hat man z. B. je ein Körnchen gewöhnlichen, prismatischen und Dynamit-Pulvers vor sich, so wird, abgesehen von jeder Menge desselben, die den Begriff der verschiedenen Arten wesentlich ausmachende Explosions- oder Trieb- oder Knallkraft durch je eine Ordinate dargestellt, deren Grösse etwa dadurch bestimmt werden kann, dass man misst, wie weit irgend eine Masseneinheit eines Körpers durch die Volumen- oder Gewichtseinheit des Pulvers in der Zeiteinheit geschleudert wird. So wird der Massstab der Grösse hier angelegt auf etwas, was hinter der Erscheinung des Pulvers liegt, und etwas dem Ähnliches ist es, was wir beginnen, um nun wirklich in das Geheimniss des Quadranten *B I* vorzudringen.

6. Ankunft im Metaphysischen.

Wir sind nämlich jetzt gesonnen, die Frage umzudrehen: Woher gelangt der Stammbegriff der Grösse überhaupt in unser Bewusstsein? Kant erklärt, dass er a priori im Gemüth vor aller Erfahrung vorhanden sei, verlegt also den Ursprung in die Vernunft. Dadurch aber bringt er die Vernunft in einen unversöhnlichen Gegensatz zum Sein, was er nur thun konnte unter

der dogmatischen Voraussetzung einer dualistischen Weltanschauung. Darin liegt eine erhebliche Einschränkung des Werthes seiner wissenschaftlichen Leistung, woraus das skeptische Endergebniss in Hinsicht auf Metaphysik nothwendig folgen musste. Das Denken ist nicht unabhängig vom Sein, vielmehr eine Seinsform, eine auf die Zeit bezogene Ausdehnung des (metaphysischen) Seinsinhaltes, wie die Betrachtung des Quadranten *B II* klar aufzeigt. Der Begriff des Seins muss jedem Begriff übergeordnet sein, weil jeder ihm angehören muss. Es kann keinen Begriff geben, dessen Abhängigkeit vom Seinsbegriff nicht nachgewiesen werden könnte und müsste, und so fragen wir in Hinsicht auf unsere Kategorie: weshalb kommt im Vernunftbesitz als oberster Begriff der Begriff der Grösse vor? Es kann, will man den Kantischen Dogmatismus vermeiden, darauf keine andere Antwort geben als: der Grund davon muss im Vorbewussten liegen; mit anderen Worten, das Sein im Vorbewussten (oder das Sein des Quadranten *B I*) ist selbst Seinsgrösse; die Kategorie der Grösse aber ist nur der unmittelbare Abdruck des Vorbewussten im Bewusstsein; der ins Bewusstsein hineinragende Theil der Synthese; die formale Seite des Quadrats, in welchem der Begriff „Grösse", wie jeder Begriff überhaupt, bestehen muss.

Hiermit haben wir nun wirklich einen Blick hinter den Vorhang des Bewusstseins geworfen. Wir haben dem vorbewussten Sein eine Bestimmung auferlegt, die ihm vor und unabhängig von allem Denken angehört, nämlich die Bestimmung der Begrenzung. Seinsgrösse ist begrenztes Sein.

Trotz dieser Bestimmung haben wir die uns auferlegten Schranken der Erkenntniss nicht überschritten. Der Begriff der vorbewussten Seinsgrösse fällt unter den der Intensität, des Seinsinhaltes, dessen Grösse die in einem Punct beschlossene Ordinate von endlicher, d. h. punctuell begrenzter Höhe angiebt; eine Linie also, die auf der extensiven Grössenbestimmung senkrecht steht. Die punctuelle Begrenzung, die aus dem Seinspunct gar nicht heraustritt, ist eine rein räumliche Bestimmung, genügt also der besonders hervorzuhebenden Forderung, dass die Zeit in gar keine Beziehung zum Quadranten *B I* treten dürfe. Jede räumliche Ausdehnung gehört

der Vorstellung, also einer Synthese von Raum und Zeit an. Will man beide trennen und von der Zeit abstrahiren, so muss man aus der Raumvorstellung die Ausdehnung entfernen. Dadurch wird man auf den übrig bleibenden Punct, als der reinen Räumlichkeit, zurückgedrängt, der, wie wir sehen, selbst dem vorbewussten Sein nicht genommen werden kann, der endlich noch einmal als Grenze der im Seinspunct ruhenden Intensität des Seins (der Ordinate) auftritt. Die Begriffe „reiner Raum“ und „reine Grenze“ fallen hier zusammen, und in dieser Grenze erkennen wir die vorbewusste oder metaphysische Grundlage der durch Synthese mit der Zeit entstandenen Raumvorstellung (s. oben S. 23). Während in deren erstem Element, der Linie, das Ausdehnende der Zeit angehört, ist in dem die Linie begrenzenden Punct der reine Raum enthalten. So begrenzt in der geometrischen Curve die Ordinate y immer die wachsende Abscisse x, an die man vorher mit dem Attribut der ursprünglichen Veränderlichkeit den Charakter der Zeit (t) angeheftet hatte, — wesshalb man auch in dem Bruch $\frac{y}{x}$ nichts Anderes, als das Verhältniss von Raum und Zeit, also $\frac{s}{t}$ sehen darf. — Die rectangulare Beziehung und die Gegensätzlichkeit in der Bedeutung dieser beiden Begriffe tritt hierin klar hervor.

Dass das vor dem Bewusstsein gelegene, oder vorbewusste oder metaphysische Sein ein begrenztes Sein sei, ist ein Urtheil, das Kant ein synthetisches nennen würde, da ja der Begriff der Begrenzung im Begriff des Vorbewussten nicht im entferntesten enthalten ist. Ein solches hat er bekanntlich in der Metaphysik für unmöglich erklärt und von seinen Gegnern mit herausfordernder Sicherheit vergeblich vorgelegt zu bekommen verlangt; zugleich mit dem Zugeständniss, dass ein solches sein ganzes System von Grund aus umstürzen würde. Auf die untrügliche Gewissheit dieses Satzes kommt Alles an. Die hier angestellte Untersuchung hat uns über die Schranken der Metaphysik auf rein logischem Wege, mittels des Satzes der Gegensätzlichkait, hinübergeführt, ohne dass, soviel wir sehen können, irgend eine dogmatische Voraussetzung gemacht worden wäre. Nun sprengt dieser Satz die Pforten eines Gebietes, das bisher nur unbestimmt

und schwankend im ahnenden Geiste des Menschen gelegen hat, von Vielen verächtlich geleugnet ward. Gelänge es aber gar der Wissenschaft, durch die geöffnete Pforte einzudringen, im neu erschlossenen Gebiete sich wohnlich einzurichten, so müsste sich das Verhältniss der Wissenschaften unter einander ganz und gar umgestalten. Aus dem Aschenbrödel würde die Königin heraustreten; Metaphysik würde die Grundlage alles Wissens. Alle Wissenschaften müssten erst von der Metaphysik ihre eigenen Grundlagen sich zuertheilen lassen. Jede zöge aus der Metaphysik ihren eigentlichen Lebensnerv und senkte die Wurzeln ihrer Kraft tief in den metaphysischen Untergrund. Sie erst verbände alle Wissenschaften in Wahrheit zu einem festgegliederten, harmonischen Ganzen; ja alle Wissenschaften wären nur Ausstrahlungen des Glanzes der centralen Sonne Metaphysik.

Ob bei alledem in der Erkenntniss, dass dem metaphysischen Sein zwar Bestimmungen, die die Zeit enthalten, unter keiner Bedingung zuertheilt, die reine Raumbestimmung aber nicht genommen werden dürfe, viel gewonnen sei, das fragt sich nun. Wir dürfen keineswegs in den Fehler verfallen (dem auch Kant nicht entgangen ist), zuerst das streng verbietende Gesetz auszusprechen, hinterher unter dem Druck des metaphysischen Bedürfnisses es dennoch zu umgehen und von einer unausgedehnten, punctuellen Seinsgrösse eine Menge Dinge auszusagen. Allein, wenn wir auf den metaphysischen Begriff auf logischem Wege durch den Satz der Gegensätzlichkeit allererst gelangt sind, so giebt es noch den psychologischen Weg, der vielleicht für unseren Zweck einen Gewinn verspricht, jedenfalls eine neue Seite der Sache darbieten wird. Denn die Natur weist uns immer nur die Schale. Der Weg ins Innere der Natur, also auch zum metaphysischen Inhalt, führt nur durch unser eigenes Innere, und nur, insofern wir selbst einen Theil der Natur ausmachen. Daher war die erste und wichtigste Scheidung unserer Ordnungstafel die in das Gebiet der äusseren und inneren Erfahrung.

Im Selbstbewusstsein finden wir nun den Satz „Ich denke“. So wie er am Eingang der inneren Erfahrung steht, so eröffnet er recht eigentlich die neuere Philosophie. Cartesius folgerte daraus das Sein des Ich. Allein er hätte eben so gut seine beiden Sätze vertauschen können und sagen: Ich bin, daher

denke ich; oder auch: Ich will, daher bin ich; zum Beweis, dass alle diese Prädicate im Ich als vollständig gleichwerthig enthalten sind. Ja, er durfte alle drei Prädicate weglassen und nur „Ich" aussprechen, um damit eben schon die Begriffe des Seins, Wollens und Denkens hinzustellen. Daraus geht hervor, dass das grammatische Subject dieser drei Sätze, „Ich", mehr bedeuten muss, als nur den Beziehungsmittelpunct des Bewusstseins oder das logische Subject. Wir wissen, dass auch der Seinsinhalt nicht mehr ist, als eine punctuelle Grösse, woraus hervorgeht, dass der Träger des Bewusstseins oder das Subject auch noch eine ontologische Bedeutung haben müsse. Auch wenn wir vom grammatischen Subject absehen, so muss dennoch der Begriff „Subject" gespalten werden. Man darf nicht vom Subject schlichthin sprechen, sondern muss immer angeben, ob man das Subject des Bewusstseins oder das Subject des Seins im Sinne habe, obwohl beide Subjecte in einen einzigen Punct zusammengeschmolzen sind. Einen Unterschied wissen wir sogleich anzugeben: das eine Subject bleibt ewig der constante Beziehungsmittelpunct, den anderen Punct aber dürfen wir in eine Ordinate ausziehen, welche den im Subjectpunct (Fusspunct der Ordinate) enthaltenen Seinsgrad andeutet. Mit ersterem, insofern er, abgetrennt für sich, betrachtet wird, hat die Metaphysik sofort nichts mehr zu thun; er dient uns nur als nothwendiges Mittel oder als Durchgangspunct, um auf den Seinsbegriff hinüber gelangen zu können.

Das Ich hat für uns demnach nur noch eine ontologische Bedeutung. Es ist in diesem Sinn ein begrenzter Seinsinhalt, dem, als Grenze, der Raumbegriff angehört, und der demnach in Seinsformen auseinander gelegt werden dürfte, wenn dies in der Metaphysik überhaupt angängig wäre. Als solche inhaltliche Seinsformen, „Inhaltsformen" des Quadranten *B II*, sind uns aber Denken und Wollen thatsächlich bekannt. Als Thätigkeiten sind sie Ausbreitungen in der Zeit und daher ebene Curven auf die Abscisse t bezogen. Allein die Begriffe Denken und Wollen, sowie das Qualitative, sind in sich selbst untheilbar. Ausgedehnt und Untheilbar sind aber, als gleichzeitig gültige Bestimmungen, Widersprüche, die jedoch hier thatsächlich vorkommen und nur solange nicht auffallen, als

man das zeitliche Moment im Denken und Wollen übersieht[1]). Die Art aber, wie hier ein inhaltlicher (innerer Erfahrungs-)Begriff der Anschauung thatsächlich unterworfen werden kann, mag uns einen Fingerzeig geben, wie wir es anstellen sollen, um den reinen Inhaltsbegriff schliesslich dennoch der Erkenntniss zu unterwerfen: um den Preis desselben Widerspruchs, unter der gleichzeitig gültigen Bedingung der Untheilbarkeit, dürfen wir ohne Fährlichkeit auch den reinen metaphysischen Inhalt als räumlich ausgedehnt ansehen. Denn es wird alsdann die eine, willkürlich und wissentlich, fälschlich ertheilte Eigenschaft durch die Hinzufügung der anderen und widersprechenden gewissermassen allsogleich wieder aufgehoben. Im Begriff der „Individualität" hat die Menschheit von diesem Kunstgriffe seit langer Zeit unbedenklich Gebrauch gemacht.

[1]) Ueber diesen thatsächlichen Widerspruch ist nicht hinwegzukommen. Spinoza hat es bekanntlich in der Weise zu thun versucht, dass er die Ausdehnung darin ignorirte, d. h. Denken der Ausdehnung als grundgegensätzlich gegenüber stellte. Es ist aber überaus merkwürdig zu sehen, wie wir in diesem Begriff die Rectangularsynthese der Begriffsbildung so zu sagen auf der That, in flagranti, ertappen; d. h. wie man selbst die Stellung ändern muss, wenn man (in der Quadrantentafel Seite 22) den beiden Richtungslinien des Metaphysischen und des Extensiven entlang zum Quadranten *B II* gelangen will. Weil Denken (Wollen) ursprüngliche Begriffe sind und sich gar nicht in andere Bestandtheile spalten lassen (wie es doch sogar bei dem Begriff der Grösse der Fall ist, den man entweder als Inhalt oder als Form betrachten kann, wo also für zwei sich widersprechende Attribute zwei verschiedene Satzsubjecte gefunden werden können, die den Widerspruch alsdann im logischen Sinn aufheben oder wenigstens begreiflich machen), so tritt der Widerspruch hier so nackt und bloss hervor. Man mag sich vorstellen, dass der Begriff des Denkens, als etwas rein vorbewusst Metaphysisches (also selbstverständlich Untheilbares), als etwas ganz Unbestimmtes in einer ganz dunkeln Tafel enthalten sei, welche die Ebene, die den Begriff des Denkens als etwas Ausgedehntes (Curve) enthält, senkrecht schneide. Dann gehört wenigstens die Durchschnittslinie beider Tafeln, d. i. die Zeitlinie, beiden gemeinsam an, und man mag sich vorstellen, dass das Denken in dieser reinen Zeitlinie (Abscissenachse) ohne alle räumliche Ausdehnung (d. h. mit der Ordinate $= 0$) verlaufe. Allein der Begriff der Thätigkeit, d. h. der Ausdehnung in der Zeit (die jedoch, als Anschauungsform, selbst eine Synthese aus Raum und Zeit ist), kann diesem metaphysischen Begriff doch niemals genommen werden, und daher bleibt der Widerspruch des Ausgedehnten und Untheilbaren hier gerade so gut thatsächlich bestehen, wie er z. B. in die, aus der sinnlichen Erfahrung stammende, Begriffschöpfung des Atoms fälschlicher Weise hineingebracht worden ist.

Demgemäss denken wir uns den begrenzten Seinsinhalt nunmehr unter dem stereometrischen Bild eines untheilbaren cubischen Körpers, in welchem, als Ebenen, seine integrirenden Formen, d. h. seine Ausbreitungen in der Zeit, oder seine Thätigkeiten enthalten gedacht werden können. Aus der Synthese der Gegensätze erklärt sich der dreidimensionale Aufbau. Denn sowie auf dem reinen Inhalt (als Ordinate betrachtet) die Form rechtwinklig steht, so stehen innerhalb dieses letzteren Begriffs die zwei Seinsformen „Denken" und „Wollen" als conträre Gegensätze auf einander senkrecht, oder mit anderen Worten: innerhalb des cubischen Körpers sind Wollen und Denken zwei Ebenen, die sich rechtwinklig schneiden. Denn das Denken fällt, ohne die Gegensätzlichkeit zum Wollen zu verlieren, wenn man vom Bewusstseinsmittelpunct absieht, also ins allgemeine Sein hinabsteigt, gerade so gut, wie das Wollen, unter den gemeinsamen Begriff der Seinsform oder der Ausbreitung des Seins in der Zeit; daher man auch sagen kann, der Denkact sei ein Willensact, wenn man mit Schopenhauer dem Willen die allgemeinere Bedeutung zusprechen und die grundsätzliche Einheit beider Begriffe deutlicher hervortreten lassen möchte.

Diese Erwägung bringt den Träger des Bewusstseins, das Ich, auf die Bedingungen des allgemeinen Seins zurück. Das Bewusstwerden des innerhalb des Seienden auf einen gemeinsamen Mittelpunct Bezogenen erscheint als ein Specialfall am Sein, oder mit anderen Worten, die Ausbreitung der metaphysischen Seinsgrösse wird dann Wollen oder Denken, wenn der Seinspunct zugleich Bewusstseinsmittelpunct wird. Die Bedingungen dieses Geschehens werden hier noch nicht untersucht. Es genügt, dass das Ich auf diese Weise gewissermassen seines subjectiven Charakters entkleidet und sozusagen objectiv betrachtet werden kann, so dass wir mit noch grösserem Rechte den Seinsinhalt als untheilbare cubische Ausdehnung oder als begrenzten Rauminhalt aus dem Selbstbewusstsein herausschälen dürfen. Dadurch ist nun der gemeinsame Inhalt der Quadranten *B I* und *B II*, ein metaphysisches Ding, in ein anschauliches Gebilde verwandelt, jedoch unter der Bedingung eines Widerspruchs, aber auch der (trotz Anschaulichkeit) immer noch be-

stehenden Bedingung des Ausschlusses der Zeitlichkeit (vermöge der Bedingung der Untheilbarkeit).

Denn wenn von einer Wissenschaft der Metaphysik, einer einheitlichen Auffassung des Seienden die Rede sein soll, so muss der menschliche Geist, der nothwendige Ausgangspunct aller Erkenntniss des Seienden, unter die allgemeinen Bedingungen des Seins gestellt werden. Sein Wesen ist, wie wir jetzt wissen, begrenzter Seinsinhalt, der vor und unabhängig von allem Bewusstsein gesetzt ist. Damit ist nun fernerhin gesagt, dass das metaphysische Wesen, das wir im tiefsten Grunde des Selbstbewusstseins entdeckt haben, nichts für sich Bestehendes sei, sondern dass, nach dem logischen Gesetz der Gegensätzlichkeit, sofort ein begrenzender Seinsinhalt zugleich mit gesetzt sei, und zwar ebenso unabhängig von und vor allem Bewusstsein. Da die Begrenzung der zwei Inhalte natürlich gegenseitig ist, so zerfällt hiermit das ganze Sein in zwei gegensätzliche Seinsinhalte, die zu einander in der Beziehung gegenseitiger Begrenzung stehen. Das ganze Sein besteht also aus zwei gegensätzlichen Seinsgrössen, die eine gemeinsame Grenze zwischen sich haben, von denen aber nur die eine, eigene, des Ich, uns bekannt ist. In welchem Quadranten der Ordnungstafel S. 22 wäre die andere wohl zu suchen? Offenbar ist sie so wenig dort zu finden, wie die abstracten Begriffe der sinnlichen Erkenntniss. Vielmehr ist dieser uns an sich unbekannte Seinsinhalt der Inbegriff aller vorbewussten (also dem Sein angehörenden) Empfindungsqualitäten, aus welchen durch die Synthese des Denkens die sinnlichen Objecte entstehen. Was wir Objecte nennen, die einen losgelösten Eigenbestand zu haben scheinen, sind nur Ebenen, die einen stereometrischen Inhalt heucheln, selbst aber in unendlicher Reihenfolge den Inhalt der das Ich begrenzenden Seinsgrösse darstellen. Es sind Theilobjecte der einen objectiven Seinsgrösse, des einen Objects, von dem wir nur wissen, dass es dem in unserem Inneren vorgefundenen Sein gleichwerthig und entgegengesetzt ist.

Übrigens ist, obwohl ein Begrenztes ein Begrenzendes voraussetzt, und über die Thatsache der zwei verbundenen Wesenheiten kein Zweifel obwaltet, der Ausdruck der Begrenzung insofern ungenau, als von einer Thätigkeit oder Einwirkung nicht

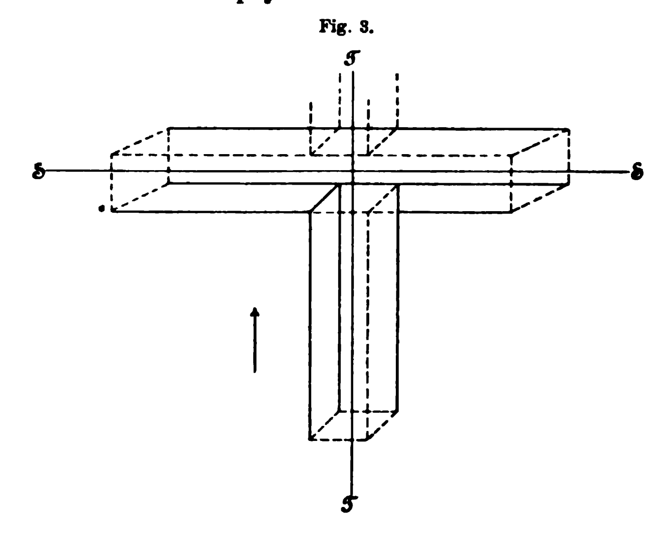
die Rede ist. Vielmehr sollte man je nur von einem Inhalt und einer ihm angehörenden Grenze reden. Diese beiden Begriffe stellen aber an uns die Anforderung, dass wir sie beide zugleich in einem Punct uns vorstellen sollen. Hier steht unser logisches Denken vor einer unerfüllbaren Aufgabe. Zwei gegensätzliche Substantivbegriffe (Inhalt und Form) sollen in einem einzigen Satzsubject, der metaphysischen Seinsgrösse, punctuell verschmolzen sein! Die Metaphysik bietet hier der Logik eine Aufgabe, die sie nicht lösen kann. Denn unmöglich können die im Satzsubject des Urtheils verbundenen Gegensätze durch ein und dasselbe Prädicat bestimmt werden. Trennt man aber in Gedanken, zerspaltet das unmögliche eine Urtheil in zwei, bestimmt also die metaphysische Seinsgrösse, insofern sie Form ist, als „begrenzt" oder „endlich", so bleibt zur Bezeichnung eben derselben, insofern sie Inhalt ist, gar nichts Anderes übrig, als die Formalbestimmung auszuschliessen durch Zuertheilung des contradictorisch-gegentheiligen Prädicats „unbegrenzt", „unendlich". Mit anderen Worten: die metaphysische Seinsgrösse ist Träger zweier gleichzeitig gültiger contradictorischer Attribute; ist gleichzeitig endlich und unendlich, begrenzt und unbegrenzt, $+ a$ und $- a$.

In der That kann man sich den cubischen Inhalt als durch unendliche Aufeinanderfolge von Ebenen entstanden denken; was ja gar nichts Anderes heisst, als dass die Form niemals (d. h. in keiner endlichen Zeit) zum Inhalt wird, die Gegensätze Form und Inhalt also ewig bestehen bleiben. Wenn alsdann unser Erkennen, wie es in der That ist, ein rein formales, wenn es nur auf Formen eingerichtet ist; wenn zumal alle Attribute Formalbegriffe sind: was für ein anderes Hülfsmittel, um den Ausschluss der Form oder die Thatsache des Inhalts anzudeuten, sollte uns bleiben, als die Negation oder das contradictorische Gegentheil desjenigen Begriffs, der die Form charakterisirt?

In unserem Bestreben, die inhaltliche Erkenntniss, den Bereich des Quadranten *B I*, in eine Anschauung zu verwandeln, sind wir nun zum Schluss gekommen. Für den Preis des scheinbaren Widerspruchs (der scheinbar ist, weil dem logischen Denken eine inadäquate Aufgabe geboten ist,) ist es uns gestattet, die punctuelle Seinsgrösse der inneren Erfahrung, die subjective

Welthälfte oder das Sein des Ich, als ausgedehnten (aber dennoch untheilbaren) cubischen Körper von quadratischem Querschnitt und unendlicher Länge zu denken. Die quadratische Grenzfläche ist der zur Ebene auseinander gezogene Grenzpunct (das Ingrediens der Form im metaphysischen Begriff); in letzterer Richtung ist der unbegrenzte Inhalt angedeutet. Erstere ist aber auch die Ausdehnung im Raum, letzterer, darauf senkrecht stehend, die Ausdehnung in der Zeit; d. h. zeitlich betrachtet ist der Inhalt unseres Seins unbegrenzt, ungeworden, von Ewigkeit her, daher auch unveränderlich oder constant. Nur die Formen (Grenzen) wechseln, zugleich und gemeinsam angehörend der Welt des Nicht-Ich, der objectiven Seinsgrösse, deren in der Zeiteinheit (also auch als constant) gedachten Körperformen den unendlichen Raum erfüllen. Nennt man die rechtwinkligen Coordinaten des Raumes und der Zeit S und T, so verdeutlicht folgendes Bild den metaphysischen Inhalt des Universums. Beide

Fig. 3.



Inhalte stehen, wie echte Gegensätze, auf einander senkrecht. Was hier, im Subject, der Zeit nach unbegrenzt oder unendlich ist, ist es dort, im Object, im Raum. Indem die Zeit in der Richtung des Pfeiles sich nach vorwärts bewegt, wechseln an der Grenze von Subject und Object unaufhörlich die Bilder, aus denen sich die Welt des unendlichen Raumes zusammensetzt,

gemeinsam beiden, wie die (vorbewussten) Empfindungsgrössen, aus denen sie die synthetische Kraft des Verstandes entstehen lässt.

Obwohl wir, kraft des logischen Satzes der Gegensätzlichkeit, den an sich unbekannten Inhalt der objectiven Seinsgrösse in dieser Art deutlich construiren konnten, so ist uns doch unmittelbar nur die eigene subjective Welthälfte gegeben. Ist die Construction richtig, so ergiebt sich nun für uns eine ungleich angenehmere und dankbarere Aufgabe, als die bisherige. Da das Ganze nichts enthalten kann, was nicht in der Hälfte ebenfalls enthalten wäre, so muss aus dem gewonnenen obersten Begriff die Welt abgeleitet werden können. Anstatt des mühsamen, steilen Aufsteigens auf lauter gebrechlichen Hülfsbauten, deren Sicherheit wohl dem Zweifel unterliegen darf, ist uns nun gestattet, auf der geebneten Bahn logischer Deduction in behaglicher Breite, da und dort verweilend, zur Welt der bekannten Formen wieder hinabzusteigen, mit der bedeutenden Einschränkung jedoch, dass das Zufällige des Qualitativen der Empfindung, als der Gesetzmässigkeit nicht unterworfen, uns hier nichts angeht; denn dies ist der Gegenstand der empirischen Einzelforschung. Die Stellung der Metaphysik zu den Geisteswissenschaften, welche wir unter der Voraussetzung, dass eine Wissenschaft der Metaphysik bestünde, derselben zugewiesen haben würden (vgl. oben Seite 33), müssen wir nun aber, wenn der angebliche Gewinn unserer analytischen Betrachtung einer ehrlichen Probe unterworfen werden soll, derselben in Wirklichkeit anweisen und im Einzelnen auseinander legen.

II.

SYNTHETISCHER THEIL.



Vorbemerkung.

Da wir nach der Bemerkung des letzten Abschnittes das Qualitative der Empfindung, (nicht diese selbst), von der Betrachtung ausschliessen, so bleibt unser Gegenstand die Columne *B* der Ordnungstafel Seite 22 oder die vereinigten Quadranten *B I* und *B II*. Hier finden wir die zwei Hauptbegriffe des Denkens und Wollens. Diesem entsprechend wird unsere Untersuchung die Beziehungen der Metaphysik erstens zum Denken aufzudecken haben, also die Beziehungen zur Erkenntnisstheorie, zur Logik, zur Mathematik, zur theoretischen Physik und Mechanik = Dianoetik; zweitens die Beziehungen der Metaphysik zum Wollen, insofern es dem Seinsgesetz entspricht oder davon abweicht = Ethik.

I. HAUPTSTÜCK.

Metaphysik in ihren Beziehungen zur Erkenntnisstheorie.

Die vorbewusste Grundlage des ersten und obersten im Bewusstsein vorkommenden Begriffs, des wahren Stammbegriffs, nämlich der „Kategorie" der Grösse, ist die punctuelle, also an sich nicht vorstellbare, metaphysische Seinsgrösse. Sie hat keinen höheren Begriff über sich, sondern nur einen gleichwerthigen neben sich. Diese beiden zusammengedacht, in Abstreifung der gemeinsamen, gegenseitigen Grenze, verlieren dadurch den Charakter des Begriffs. Das Sein überhaupt, das Sein an sich, das reine Sein ist kein Begriff. Es fehlt ihm dazu die Begrenztheit und der Gegensatz. Man müsste es reinen Inhalt ohne alle Form nennen, was widersinnig ist, eben weil sich unser Denken von der metaphysischen Grundlage nicht entfernen kann. Wenn wir daher auch den vorhandenen Sprachformen zu lieb folgendes Schema aufstellen dürfen:

Sein an sich	
Subjective metaphysische Seinsgrösse,	Objective metaphysische Seinsgrösse,

so haben wir es doch niemals mit dem Sein an sich zu thun, sondern nur immer mit dem Sein, das als Seinsgrösse entweder in der inneren oder (erschlossener Maassen) in der äusseren Erfahrung auftritt. Sein an sich ist ein Pseudobegriff, der die menschliche Fassungskraft übersteigt, also in Wahrheit transscendent ist, wenn man es mit diesem Wort überhaupt ernsthaft nehmen will. Vergebens würde man zu seiner Bestimmung negative Epitheta, z. B. unbegrenzt, unendlich, auf dasselbe häufen

wollen. Für sich hingestellt bedeuten diese Begriffe nur, dass sie unserer Art des Erkennens widerstehen; denn wir wissen, dass sie einen Sinn überhaupt nur haben, insofern sie den zeitlichen Begriff (a in — a) in sich enthalten, der eben in keiner Weise auf einen transscendenten Begriff angewendet werden darf.

Ebenso wenig giebt es ein Nichtsein. Dies war schon den schärferen Denkern des Alterthums, z. B. den Eleaten, bekannt. Wäre Nichtsein ein Gegensatz zum Sein, so müssten beide Begriffe in einem höheren, beide umfassenden Begriff enthalten sein. Es ist also nothwendig, dass das Wort, welches die beiden obersten metaphysischen Seinsbegriffe umfasst, (die jedoch logisch genommen nur ein Begriff sind), kein eigentlicher Begriff mehr ist, also auch keinen Gegensatz hat. Sein ist die Zusammenfassung zweier Seinsinhalte. Daraus ist der Irrthum Hegels ersichtlich, der das Werden als Synthese der beiden Antithesen Sein und Nichtsein erklärte, und die im Werden steckende Zeitform auf den Seinsinhalt anwandte. Werden bezieht sich aber niemals auf das Sein selbst, sondern nur auf den Wechsel der Formen am Sein, und die beiden verbundenen Gegensätze, die Hegel im Auge hat, heissen So sein und Anders sein. Das Zeichen des Nichtseins, die Null, Zero, bedeutet die Aufhebung zweier gegensätzlicher Kräfte oder Eigenschaften: $a + (-a) = 0$, nichts weiter. Wollte man unter dem a dieser Gleichung die gegensätzlichen metaphysischen Seinsgrössen verstehen, so würde die Null zum Ausdruck des Seins an sich werden, d. h. in diesem Fall nicht des Nichtseins, (welche Bezeichnung uns gar nichts angeht), sondern der Begrifflosigkeit oder der Transscendenz.

Das vorbewusste Prototyp des obersten bewussten Begriffs, der Kategorie der Grösse, ist eine Synthese von Inhalt und Form. Daher muss in jedem Begriff, was immer nur er sein mag, diese Synthese von Inhalt und Form in irgend einer Weise nachgewiesen werden können. Den Gegensatz der gepaarten und gleichwerthigen Begriffe Inhalt und Form vermag das anschauliche Denken als Richtungsverschiedenheit aufzufassen. Daher ist das Quadrat, als die Synthese zweier richtungsverschiedener, gleicher Dimensionen, der allgemein gültige anschauliche Ausdruck jedes denkbaren Begriffs, weil es keinen Begriff geben kann, der

nicht in dem Stammbegriff der Seinsgrösse enthalten wäre und davon abgeleitet sein müsste.

Die Seinsgrösse, wie sie in das Bewusstsein des Erkennenden hineinragt, als Ich, ist selbst eine Synthese aus Intensität (Ichpunct) und Extensität (denke, will). In diesem Fall ist der Ichpunct, der Träger der intensiven Seinsgrösse oder des Seinsinhalts, der Coordinatenanfangspunct einer ebenen Curve, und sonach müsste man sagen, der Punct sei in der Ebene, d. h. der Inhalt sei in der Form enthalten. Es liegt aber im Begriff der völligen Gleichwerthigkeit von Inhalt und Form, dass man den Satz auch umkehren darf, und indem man den Seinspunct in einen untheilbaren cubischen Körper verwandelt, nunmehr sprachlich und anschaulich richtiger sagt, die Form sei im Inhalt enthalten. Alsdann ist die Extensität eine durch den Cubus gelegte Ebene.

In dieser Art wird die Inhärenz der Eigenschaft verständlich. Qualität ist Intensität, insofern sie in einem Formalbegriff, also in einer Ebene enthalten ist. Diese Ebene, wiederum eine Synthese von Intensität und Extensität, hat eine bestimmte Lage oder Richtung im cubischen Körper (z. B. grün zwischen roth und blau,) und wird zum quantitativen Ausdruck der Qualität. Qualität heisst also Quantität von innen gesehen, mit anderen Worten: es ist sprachlich gestattet, den Begriff der Grösse allgemein auch auf das Qualitative auszudehnen, und daher ist der so erweiterte Begriff der Grösse der wahre und oberste Stammbegriff im Denken.

Im sinnlich wahrgenommenen Körper werden eine gewisse Anzahl von Eigenschaften oder Thätigkeiten (Ebenen) zu einer gemeinschaftlichen Intensität zusammengefasst, die als dreidimensionaler (cubischer) Inhalt angeschaut wird und auf diese Weise sämmtliche Attribute in sich enthält. Der quadratische Charakter des Begriffs geht aber hierdurch nicht verloren. Das Urtheil, wodurch einem Substantivbegriff ein Prädicat zuertheilt wird, ist nichts Anderes als die Gleichsetzung eines inhaltlichen und eines formalen Begriffs, z. B. das Pferd läuft, die Rose ist roth. Das will sagen: ebendieselbe Seinsgrösse, als Intensität (Inhalt) gedacht, erscheint noch einmal als ausgedehnt in der Ebene. Gerade dasselbe gilt natürlich von dem substantivischen Begriff allein; denn

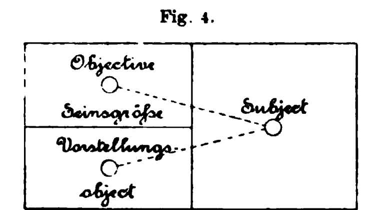
das Attribut sagt ja nur ausdrücklich aus, was implicite im substantivischen Begriff überhaupt enthalten ist oder sein soll.

Im Vorbewussten sind drei Stücke enthalten: zwei Seinsinhalte und als Drittes die gemeinschaftliche Grenze zwischen beiden. Von den Inhalten ist uns nur der subjective Seinsinhalt im Ich bekannt, als das vorbewusste Prototypon der Kategorie der Grösse. Allein auch die dem Sein angehörige, vorbewusste (punctuelle) Grenze muss als solche im Bewusstsein als ein Begriff auftreten, d. h. als eine quadratische Synthese aus Intensität und Extensität. Dies ist offenbar die Vorstellung des Raumes, als das Begrenzende, in der formalen Erkenntniss. Endlich kann das dritte Element, der objective Seinsinhalt, als solcher zwar nicht ins Bewusstsein eintreten; dennoch aber muss im Denken, als Ausdruck der gegensätzlichen Zusammengehörigkeit oder Relativität der beiden Seinsgrössen, ein Äquivalent jenes Inhalts vorkommen, etwas, was im objectiven Erkennen die Übereinstimmung von Denken und Sein gewährleistet, dennoch aber, wie der Raum, ein formaler Begriff ist. Dies ist der Zeitbegriff, der reciproke Werth des objectiven Seinsinhaltes, dessen ursprünglich inhaltlicher Charakter darin hervortritt, dass er in der Raumvorstellung das Ausdehnende, der Träger des Wachsens ist, der den begrenzenden Raumpunct immer vor sich hertreibt. Aus der Rectangularsynthese dieser beiden gegensätzlichen Formalbegriffe entsteht die Linie, die Vereinigung von Ausdehnung und Begrenzung, als welche die nothwendige Synthese von Inhalt und Form hier auftritt. Sie ist der anschauliche Ausdruck sowohl für Raum als für Zeit, da es ja einerlei ist, ob Raum zu Zeit oder Zeit zu Raum hinzutritt. Nichtsdestoweniger steht alsdann dennoch die Raumlinie auf der Zeitlinie senkrecht; die Zeitlinie als die ewig wachsende Abscisse ($= x$), die Raumlinie als die ewig die Abscisse begrenzende und abschliessende Ordinate ($= y$).

Von hier aus erhalten wir nun einen tiefen und grossartigen Einblick in die Erkenntnisstheorie des grossen Begründers der Transscendentalphilosophie; in das, was er Unsterbliches geleistet, und in das, worin er gefehlt hat. Um dies klar auseinander zu setzen, erinnern wir uns zunächst an die Doppelnatur des Subjectbegriffs. Als Subject des Seins oder als subjective Seinsgrösse

steht ihm die objective Seinsgrösse gegenüber; als Subject des Denkens oder als Beziehungsmittelpunct des Bewusstseins steht ihm das ausgedehnte Bewusstsein oder der Vorstellungsraum mit seinem Vorstellungsinhalt (inneren Erfahrungsbegriffen und sinnlichen Gegenständen) gegenüber. Wir haben also die Ordnungstafel:

Fig. 4.



Hieraus erhellt sofort das Zweideutige der Antithese, ob die Gegenstände die Erkenntniss, oder die Erkenntniss die Gegenstände möglich machen, worin Kant den prägnantesten Ausdruck für seine neue Weltanschauung, den transscendentalen Idealismus, gefunden haben wollte. Kant setzt hier seiner Ansicht den rohen Realismus entgegen, der auf eine so hohe Warte gar nicht gesetzt zu werden verdient. Niemand wird sagen, der Gegenstand mache die Erkenntniss möglich, wenn der Gegenstand nur Vorstellung ist. Die Sache gewinnt aber ein anderes Gesicht, wenn im anderen Quadranten eine objective Seinsgrösse ist, die freilich mit keinem Gegenstand der Erkenntniss eine Ähnlichkeit hat, und die uns auch, als punctuelle Zusammenfassung aller sinnlichen Gegenstände zusammengenommen, in der That unbekannt ist. In Hinsicht auf diese letzteren dürften wir dreist sagen, dass wir der Natur mittels unserer apriorischen Begriffe das Gesetz vorschreiben. In dieser Hinsicht bleibt der reine Idealismus unangetastet zu Recht bestehen. Allein wir bedürfen jener uns unbekannten objectiven Seinsgrösse nicht einmal, um dennoch weiter, zu einem Realismus, zu gelangen. Denn wir haben ja eine jener gleichwerthige, nur entgegengesetzte Seinsgrösse in unserem Ich, von der gesagt werden kann, dass, bevor wir der objectiven Welt das Gesetz vorschreiben, die subjective Seinsgrösse unserem Denken das Gesetz bereits vorgeschrieben hat, indem die Urbegriffe unseres Denkens (die apriorischen nach Kant), unter denen späterhin (aposteriori) die Objecte uns erscheinen, unmittelbar aus unserem Sein hervorgehen. Alsdann

ist wohl begreiflich, wie man apriori über Gegenstände etwas aussagen kann, wiewohl die dazu nöthigen Begriffe nicht in der Vernunft selbst entspringen, sondern im Sein ihren Ursprung nehmen. Denn sie stammen zunächst aus dem subjectiven Sein und haben Bezug auf die Erkenntniss der Objecte, vermögen in der Reihe der Erscheinungen ein Äquivalent der objectiven Seinsgrösse herzustellen, nur insofern sie in ihrem vorbewussten Prototypon der objectiven und subjectiven Seinsgrösse gemeinsam angehören. Die Wahrheit ist hier zweihälftig, und Kant hat ihre zweite Hälfte richtig ausgesprochen. Die rohe realistische Anschauung aber ist gänzlich falsch und daher kein Gegensatz zum Kantischen Idealismus, zu dem der Gegensatz oder die nothwendige Ergänzung vielmehr im vorbewussten Sein des Subjects gelegen ist. Der Idealismus begreift die Welt als Form, und Realismus könnte nur diejenige Weltanschauung genannt werden, die die Welt als Seinsinhalt begreift. Diejenige aber, die den groben Verstoss einer Verwechselung beider begeht, das was Form und nur Form ist, für Inhalt erklärt, und den wahren Inhalt gänzlich leugnet, verdient als philosophische Weltanschauung kaum eine Beachtung, so breit sie sich auch in der Geschichte der Philosophie gemacht hat.

Die Zahl der Kategorien wird verschiedentlich angegeben. Wir vermögen aber ein metaphysisches (transscendentales) Bildungsgesetz aufzustellen, nicht, wie Kant, vom Urtheil aus unsicher rückwärts, sondern vom Metaphysischen aus mit Gewissheit vorwärts gehend, das ihre Zahl bestimmt. Stammbegriff kann nur das sein, was ans Vorbewusste unmittelbar anstösst; was daran erkannt wird, dass in seinem quadratischen Aufbau ein der inneren Erfahrung entstammendes Element des Seins enthalten ist. Nun giebt es aber im Vorbewussten drei Stücke, die unmittelbar als Begriffe ins Bewusstsein eintreten können, nämlich das subjective Sein als reiner Inhalt = Grösse, sodann dessen Grenze als reine Form = Raum, und endlich, zwischen beiden stehend, das formale, reciproke Äquivalent der objectiven Seinsgrösse = Zeit. Nur diese drei Stammbegriffe kann es geben, (die Betrachtung der Kreuzfigur Seite 39 lehrt es unmittelbar.) und, wie Form und Inhalt innerhalb der metaphysischen Seinsgrösse selbst, sind alle drei Begriffe, weil gleichen Ursprungs,

auch gleichen Ranges. Daher ist die Kantische Unterscheidung von Anschauung und Begriff hinfällig. In den zwei Formalbegriffen Raum und Zeit ist der quadratische Aufbau, d. h. die Verstandesthätigkeit der Synthese, eben so deutlich ersichtlich, und muss ihnen, als Begriffen des Bewusstseins, eben so nothwendig angehören, wie er dem vom reinen Inhalt abgezogenen Begriff der Grösse überhaupt angehört. In der grundsätzlichen Unterscheidung der Anschauung, als einer Receptivität, von dem Begriff, als einer Spontaneität, ruht aber bekanntlich die ganze Kritik der reinen Vernunft, deren falsches Fundament hiermit blossgelegt und, durch Verschiebung des receptiven Antheils ins Vorbewusste (anstatt in die Anschauung) zugleich richtig gestellt ist.

Kants feinem Geiste ist allerdings ein Unterschied zwischen seinen „Anschauungen“ (Raum und Zeit) und den „Begriffen“ nicht entgangen, womit er hauptsächlich seine Unterscheidung gerechtfertigt hat. Raum und Zeit, sagt er, seien keine discursiven Begriffe. Räume seien nur Theile eines und desselbigen, alleinigen Raumes, der nicht als aus vorher bestehenden zusammengesetzt gedacht werden könne, deren allgemeiner Begriff vielmehr lediglich auf Einschränkungen beruhe. Raum sei eine unendliche Grösse (d. h. dürfe das Prädicat „unendlich“ tragen). Dasselbe gelte von der Zeit, wesshalb sie ebenfalls Anschauung sei und kein Begriff.

Diese Bemerkungen sind höchst merkwürdig und richtig genug. Allein Kant hat nicht gesehen, dass ganz dieselben Bemerkungen auch in Bezug auf den Begriff der Grösse überhaupt gemacht werden können, wie aus der Betrachtung der Kreuzfigur Seite 39 deutlich hervorgeht, und wie es auch, bei der Äquivalenz von Form und Inhalt, gar nicht anders sein kann; ja sogar, dass die Angaben in Hinsicht auf Raum und Zeit selbst nur insofern gelten, als diese Begriffe als Grössen vorgestellt werden. Alle drei Begriffe verdanken diese Eigenschaften offenbar gerade ihrer einestheils metaphysisch-vorbewussten und anderntheils bewusst-begrifflichen Doppelnatur, und gerade umgekehrt sind sie daher als directe Beweise für die kategoriale Natur dieser drei Begriffe aufzufassen und somit für deren innerste Zusammengehörigkeit. Die vorbewusste metaphysische Seinsgrösse trägt,

wie die Kreuzfigur lehrt, als gleichzeitig gültig die contradictorischen Attribute „endlich“ und „unendlich“. Dasselbe gilt von den Begriffen, unter denen sie im Bewusstsein zunächst auftritt, also von den Begriffen der Grösse, des Raumes und der Zeit. Dieses Verhalten ist nun gerade der unumstössliche Beweis für die Apriorität dieser Begriffe oder für ihren transscendentalen Ursprung, d. h. für ihren Ursprung im vorbewussten subjectiven Sein, nicht in der Vernunft.

Wir haben oben den Grund bereits aufgedeckt, wesshalb bei der Betrachtung des inneren Erfahrungsgegenstandes oder der metaphysischen Seinsgrösse die Logik ihre Grenze findet. Das logische Urtheil kennt nur Subject und Prädicat, d. h. ein Satzsubject, dem ein Prädicat nach dem Satz vom Widerspruch so zugetheilt ist, dass dessen contradictorisches Gegentheil gleichzeitig ausgeschlossen ist. In der Metaphysik, in deren Gegenstand die Aussage sich auf ein untrennbares Doppelsubject, nämlich Inhalt und Form bezieht, von denen das erstere, weil alle Erkenntniss formaler Natur ist, nur mit einem negativen Kennzeichen begabt werden kann, muss demnach offenbar eine ganz neue Art von Logik gültig sein. Wir nennen sie, der Art der Bildung des Wortes „Metaphysik“ entsprechend, M e t a l o g i k, deren Bedeutung unzweideutig ist, weil beide Begriffe sich auf das hinter der Form Stehende, d. h. auf den Seinsinhalt, beziehen. Metalogik ist demnach wesentlich dadurch charakterisirt, dass in ihrem Bereich der Satz vom Widerspruch aufgehoben ist, zwei sich widersprechende Prädicate gleichzeitig dem Satzsubject (d. i. der metaphysischen Seinsgrösse) zuertheilt werden dürfen. Die Kreuzfigur zeigt den Sinn dieses metalogischen Satzes in Hinsicht auf den Begriff der Begrenztheit (Endlichkeit) und dessen contradictorisches Gegentheil in aller Deutlichkeit. Es wird aber vorauszusehen sein, dass die prädicativen Bestimmungen sich gerade an die d r e i k a t e g o r i a l e n S e i t e n anschliessen werden, mit denen die metaphysische Seinsgrösse im Bewusstsein auftritt; dass dieselben sich demnach auf Grösse, Raum und Zeit beziehen und in dieser Beziehung auch ihre Beschränkung finden werden. Unter der Leitung dieses Gedankens muss sich die Tafel dieser ganz eigenthümlichen Gruppe von Attributen ohne Weiteres aufstellen lassen. Die negativen Attribute können, weil

sie sich auf den Inhalt beziehen, unter den sinnlichen Erfahrungsbegriffen überhaupt gar nicht vorkommen, und müssen, weil die sinnliche Erfahrung ganz und gar von der Zeitform durchdrungen und beherrscht wird, wesentlich die Zeitbedingung negiren, woraus umgekehrt erhellt, dass die positiven Attribute sie wesentlich enthalten und mehr oder weniger unmittelbar aussprechen werden.

Daher lässt sich sagen: die metaphysische Seinsgrösse, die als punctuelle Intensität Inhalt und Form in untrennbarer Verknüpfung ist, wird durch folgende gleichzeitig gültige contradictorische Attribute bestimmt:

a. nach den formalen Kategorien Raum und Zeit:

als Form:	als Inhalt:
begrenzt	unbegrenzt
endlich	unendlich
ausgedehnt	unausgedehnt (punctuell)
theilbar	untheilbar
veränderlich	unveränderlich (constant);

b. nach der inhaltlichen Kategorie der Grösse:

als Form:	als Inhalt:
bedingt	unbedingt
relativ	absolut
determinirt	frei.

Da die negativen Bestimmungen mit den Kategorien einerlei Ursprung haben, und nur in der inneren Erfahrung vorkommen, so darf man sie, zusammen mit ihren (positiven) contradictorischen Gegensätzen, wohl als die kategorialen Attribute bezeichnen. In der That sind einige derselben geradezu als Kategorien aufgefasst worden; so bei Kant Einheit und Vielheit, welchen Begriffen der der Grösse unter dem Gesichtspunct der Theilbarkeit $(\pm a)$ zu Grunde liegt. Die Kantische Kategorie der Allheit ist dagegen als Ganzheit so viel als Einheit der Vielheit, d. h. die zwei contradictorischen Attribute zusammen gedacht, also keine neue Bestimmung, oder aber sie ist, als Aufhebung der zwei punctuellen Intensitäten des Seins in dem Pseudobegriff

des Seins an sich, überhaupt kein Begriff. Diese fälschliche Übertragung von Begriffen auf das Begrifflose (Transscendente) ist überhaupt der gröbste Verstoss, der in der Philosophie gemacht werden kann, und der die Entwirrung des Weltknotens recht eigentlich immerdar verhindert hat. Nie und nimmer kann sich ein Bestimmungsbegriff auf etwas Anderes beziehen, als auf eine Seinsgrösse, weil alle Begriffe aus diesem höchsten, obersten Begriff abgeleitet sein müssen und nirgends anders als in jener enthalten sein können. Ebenderselbe Verstoss ist in Hinsicht auf eine andere „Kategorie" mit grosser Unbefangenheit unzählige Male begangen worden, nämlich den Substanzbegriff, der wiederum nichts Anderes ist, als der Begriff der Grösse, unter der Bedingung der Unveränderlichkeit (Constanz) oder der Unbedingtheit (Absolutheit) betrachtet. — Kann man sich aber eine grössere Ungereimtheit denken, als das Transscendente, also das, was keine Beziehung auf ein Bewusstsein haben kann, durch eine Bestimmung wie $-a$ erreichen zu wollen?

Man darf zur besseren Übersicht wohl die Reihe aufstellen:

1. Bestimmung der sinnlichen oder physischen Welt durch ein Attribut $+a$, z. B. endlich,
2. Bestimmung der metaphysischen Welt durch $+a$ und $-a$ gleichzeitig, z. B. endlich und unendlich,
3. Bestimmung der Transscendenz: durch $-a$ allein, z. B. unendlich;

allein man sieht hieraus nur, wie sehr wir gezwungen sind, immer in Gegensätzen zu denken, und wie unempfindlich gegen das scheinbar ungereimte Metalogische (Widerspruchsvolle) unser Denken ist. Nur wenn zusammengedacht mit dem Begriff $+a$, hat der Begriff $-a$ überhaupt einen Sinn, weil er ja die Zeitrichtung verkehrt. An und für sich bezeichnet der negative Ausdruck nur das Undenkbare oder Sinnlose. Lange abstumpfende Gewohnheit unbewusster Unterdrückung des rechtfertigenden Gegensatzes hat die Philosophen z. B. oft glauben machen, als könnten sie mit dem Begriff des Absoluten etwas mehr aussagen, als eben gerade nur das contradictorische Gegentheil des Relativen, d. i. eine einfache Bestimmung der Seinsgrösse, die aber ohne die darin enthaltene positive Bestimmung unverständlich und wahrhaft sinnlos sein würde. Es ist nicht so, als ob das

Absolute alle Relativitäten in sich einschlösse; vielmehr sind beide Begriffe gleichwerthige Gegensätze, die einen gemeinsamen Begriff (= *a*) in sich beherbergen und nur durch das Vorzeichen von einander verschieden sind. Der Grund des Irrthums liegt aber hier nicht in der attributiven Bestimmung, sondern im Satzsubject, das mit diesem Prädicat verbunden gedacht wird. Denkt man sich darunter die metaphysische Seinsgrösse, so ist „absolut", zusammen mit seinem contradictorischen Gegentheil, eine charakteristische Bestimmung derselben. Ist dagegen das dem Begriff „Absolut" zu Grunde liegende Subject das Sein an sich, so bedeutet das Absolute das Undenkbare, Sinnlose; eine Welt, in der die Zeitrichtung verkehrt ist, wo wirklich „facta infecta fieri possunt", und die Ursache aus der Wirkung folgt; eine Welt, die unser Begreifen übersteigt, ja gar keine Beziehung auf unser Bewusstsein haben kann.

Ebenso unstatthaft ist es, den Begriff der Einheit auf das Begrifflose, das Sein an sich zu übertragen und zu sagen, das eine Weltall schliesse alle Vielheit in sich[1]). Einheit der Vielheit bezieht sich immer nur auf eine Seinsgrösse. Und zwar beziehen sich die Begriffe der Einheit, Untheilbarkeit, Individualität, Atomität, wie überhaupt sämmtliche kategorialen Attribute negativer Bedeutung, auf den die Intensität bezeichnenden Ast des metaphysischen Begriffsquadrats. Sie bestimmen in ihrer negativen Weise den Inhalt, und kommen in der formalen, also in der gesammten Sinnenerkenntniss, überhaupt nicht vor. Die Naturforscher denken, ohne sich dessen immer bewusst zu sein, metaphysisch, wenn sie den Begriff des Atoms aufstellen.

Dagegen kommen die positiven kategorialen Attribute als Bezeichnung für die Ausdehnung in Raum und Zeit, d. h. für die Form, sowohl im Metaphysischen, als auch noch einmal in der Welt des Sinnlichen, (woher sie zuerst ihre sprachliche Fassung bezogen haben,) vor. Sie bezeichnen in einer und derselben Wortform (+ *a*) daher zwei ganz verschiedene Dinge, und daher kommt es, dass bisher der Begriff der metaphysischen Form gänzlich übersehen gewesen ist.

Selbstverständlich beziehen sich die Stammbegriffe und die

[1]) Vgl. den alten Ausdruck ἓν τὸ πᾶν, der räthselhaft ist, weil falsch.

stammbegrifflichen Attribute, obwohl deren negative Hälfte (— *a*) nur in der inneren Erfahrung, als Bestimmungen der subjectiven Seinsgrösse, zu Tage treten können, ebensowohl auf die objective Seinsgrösse, als die Gesammtheit aller Einzelobjecte. So wie der der Zeitlinie folgende, subjective Ast der Kreuzfigur (Seite 39) (in der Raumeinheit, d. h. als Individualität, aufgefasst,) seine Wurzel in die unendliche Vergangenheit zurückerstreckt mit dem Streben, sich in die unendliche Zukunft fortzubewegen, so dehnt sich die objective Seinsgrösse, (in der Zeiteinheit, d. h. als constant aufgefasst,) nach beiden Seiten der Raumesunendlichkeit aus. Daraus ersieht man, dass Beide gleichwerthige Gegensätze in der That sind. Was wir Einzelobjecte nennen, sind nur Formen, Ebenen oder Scheiben, wechselnde Durchschnitte durch den metaphysischen Inhalt der objectiven Intensität des Seins.

Es stehen uns nunmehr für eine Theorie des Erkennens alle Materialien zu Gebot. Da die gegebene Seinsgrösse, das vorbewusste oberste Prototyp des Begriffs oder aller Begriffe überhaupt, eine punctuelle Verschmelzung der gleichwerthigen Gegensätze Inhalt und Form ist, so kann Erkennen, d. h. Beziehung des Seins auf einen Bewusstseinsmittelpunct, nichts Anderes heissen, als den Seinsinhalt als Form oder durch Formen begreifen wollen, und da in ein Erkennen nie etwas eintreten kann, was nicht in dieser Seinsgrösse enthalten wäre, so ist Erkenntniss immer nur eine Gleichsetzung zwischen Form und Inhalt.

Zunächst erfolgt diese Gleichsetzung in dem ersten Act des Bewusstseins: in dem Satz „Ich denke". Das, Inhalt und Form in einheitlicher Verschmelzung darstellende, Begriffsquadrat, $A^2 = A \cdot \unrhd$ = Ich, wird in seine Bestandtheile A und $\unrhd$ zerlegt, und beide werden einander gleichgesetzt. Denn der Mittelpunct des Bewusstseins fällt hier zusammen mit dem Ichpunct, als Träger der metaphysischen Seinsgrösse, und der Satz heisst: Ich, als Seinsinhalt, bin gleich meiner Ausbreitung in Zeit und Raum, nämlich als denkend; oder in Dimensionen ausgedrückt:

$$| = \text{---}\ .$$

Dasselbe gilt von dem Satz „Ich will" und, wenn man die allgemeine Seinsbedeutung des Wollens nach Schopenhauer nicht gelten lassen will, auch von dem Satz „Ich bin" schlichtweg. Da das Ich ein Punct ist, so sind alle diese drei Urtheile in Ebenen enthalten, die, weil die Begriffe des Seins, Denkens und Wollens conträre Gegensätze sind, auf einander senkrecht stehen. Daher kann man auch sagen: die metaphysische Seinsgrösse „Ich" erscheint in diesen drei Urtheilen als stereometrischer Körper auf die drei Raumestafeln projicirt und wird so, wie ein stereometrischer Körper überhaupt, der Erkenntniss unterworfen. Oder aber: betrachtet man die Gegensätze als Dimensionen, so kann man sagen: Aus der Dimension Sein (als Inhalt) und den Dimensionen Denken und Wollen, (als Formen, die als solche auf ersterer und als conträre Gegensätze wiederum unter sich auf einander senkrecht stehen,) baut sich die metaphysische Seinsgrösse als stereometrischer, dreidimensionaler Körper auf, was wiederum nichts Anderes heisst, als: aus dem Vorhandensein dieser drei metaphysischen Gegensätze entstehen die drei Dimensionen des Raumes überhaupt. Sie sind die Grundlage des anschaulichen und somit auch des sinnlichen (dreidimensionalen) Erkennens.

Durch diese Betrachtung wird die Kantische Apriorität des Raumes und der Zeit in ein helles Licht gesetzt. Nennen wir die drei durch Dimensionen ausgedrückten Gegensätze lieber Grösse (Inhalt), Raum und Zeit (Form), immer finden wir zuerst metaphysische, im Innern unseres Wesens vorhandene Begriffselemente als Erzeuger oder Grundlagen der Erkenntnissformen.

In der That bewegt sich in Formen unser ganzes Erkennen. Wir können unser inhaltliches Selbst nur insofern zum Gegenstand der Erkenntniss machen, als im Ich, als Bewusstseinsmittelpunct, unser gesammter (punctueller) Seinsinhalt zugleich enthalten ist, und wir dem Ichpunct unser Sein als Form gegenüber stellen können. In der Hinbeziehung der Form allein auf den Bewusstseinsmittelpunct wird also dennoch der Forderung Genüge geleistet, dass im Erkennen Inhalt und Form gleichgesetzt werden müssen. Hierin erledigt sich die sonst schwierig zu lösende Frage, wie so das Subject sich selbst als Object sich

gegenüber stellen, sich selbst zum Gegenstand des Erkennens machen könne[1]).

Wir verstehen, wie wir einen metaphysischen Inhalt zu erkennen vermögen, wenn wir nämlich durch denselben, als untheilbaren cubischen Körper gedacht, Ebenen legen und den Inhalt der Ebene auf den Mittelpunct des Bewusstseins beziehen. Immer also muss der metaphysische Inhalt in der Ebene enthalten sein. Wir verstehen, wie durch successive Beziehung des Inhalts der Ebenen auf den Bewusstseinsmittelpunct der Gesammtinhalt einer Seinsgrösse in eine Erkenntniss verwandelt werden kann. Der Inhalt erscheint dann als punctuelle Grösse in jeder Ebene immer neu und ist doch (als punctuelle Intensität) in jeder Ebene immer untheilbar ganz enthalten — ein Widerspruch, der allerdings nur in der Art unserer Anschauung erträglich ist, und für das Erkennen von den bedenklichsten Folgen sein müsste, wenn nicht in der Zeitlichkeit der Beziehung das Correctiv enthalten wäre. Denn wie der Inhalt nur einer ist, so kann nur immer der Inhalt einer Ebene gleichzeitig der Gegenstand der Erkenntniss sein; dem Subject kann gleichzeitig nur ein Object gegenüber stehen. Nur die successive Zusammenfassung aller Ebenen ergiebt den Inhalt der metaphysischen Seinsgrösse.

Wir verstehen auf diese Art, wie die Beziehungsfähigkeit, und damit das Erkennen, sich bis zu den Grenzen der von uns selbst bewohnten Seinsgrösse, (d. h. die der Sitz unseres Bewusstseins ist,) erstrecken könne. Wie aber ist es denkbar, dass sie sich darüber hinaus erstrecke? Wie ist es denkbar, dass das Erkennen auch den Inhalt der objectiven Seinsgrösse, (von deren Vorhandensein wir allerdings schon dadurch Kunde haben, dass wir von unserer eigenen subjectiven Seinsgrösse, als einer Form oder Begrenztheit wissen,) vor sein Forum ziehen könne?

Wir sind so gewöhnt, die Aussenwelt, die wir durch die Sinne wahrnehmen, als schlichthin gegeben anzunehmen; unser Erkenntnissvermögen steht so sehr im Dienste des Objects; unsere Begriffe, in denen wir denken, entstammen so überwiegend der sinnlichen Erfahrung, dass dem Unbefangenen jene Frage müssig

[1]) Auf die Schwierigkeit einer Erklärung dieses Sachverhalts macht Du Bois-Reymond in seinen „Sieben Welträthseln“ mit Recht aufmerksam.

erscheinen möchte, und doch umschliesst sie recht eigentlich das erkenntnisstheoretische Räthsel. Gerade umgekehrt ist es nunmehr dem Metaphysiker wohl verständlich, wie die formale Seite unseres eigenen Wesens auf einen Bewusstseinsmittelpunct bezogen werden könne; wie wir auch Wortbezeichnungen dafür angeben können, da uns formale Begriffe in Hülle und Fülle zu Gebote stehen; verständlich ferner, wie wir durch einheitliches Zusammenfassen der Formen als ein Ganzes in der Zeiteinheit eine Art Inhaltsbewusstsein unseres eigenen Wesens zusammenstellen können, wenn zu dessen attributiver Bestimmung weiter nichts nöthig ist, als die contradictorische Negirung eines formalen (die Zeit enthaltenden) Begriffs; sogar verständlich zuletzt, wie die unlogische, (d. h. metalogische) Aufgabe einer metaphysischen Wesensbestimmung, mit scheinbarer Verletzung einer logischen Hauptregel, die gleichzeitige Gültigkeit zweier contradictorischer Attribute verlangt: allein wir müssen alsdann auch zugeben, dass die Erkenntniss eines Etwas, was nicht wir selbst sind, auch nur unter der gleichen Bedingung stattfinden könne, und diese scheint doch unmöglich erfüllt werden zu können; denn sie verlangt die Identificirung des Bewusstseinsmittelpuncts mit demjenigen ausserhalb unser selbst gelegenen Punct, in dem die metaphysische Intensität der uns begrenzenden Seinsgrösse enthalten ist. Das Bewusstsein soll sich aus sich selbst hinaus verlegen; dann werden die verständlichen Bedingungen einer objectiven Erkenntniss hergestellt sein; denn alsdann würden die oben beschriebenen Beziehungen der Formen auf einen Mittelpunct wieder stattfinden können.

In diesem eigentlichen und strengsten Sinn ist diese Aufgabe selbstverständlich unerfüllbar; aber man sieht doch sofort, dass sie grundsätzlich auf eben dieselbe hinausläuft, die dem Schüler vorgelegt wird, wenn er sich das Kopernikanische Weltsystem klar machen soll. Obwohl er die Erde nicht verlassen kann, soll er sich doch in den Mittelpunct der Sonne versetzen, um dort gewissermassen die Parade ihrer Satelliten abzunehmen. Wenn er es in Wirklichkeit nicht kann, so thut er es in der Idee, d. h. indem er sich die Erde von aussen her gesehen vorstellt. Dies, auf das Verhältniss Subject-Object angewendet, zeigt, dass das Problem der objectiven Erkenntniss gelöst wäre,

wenn es uns gelänge, die eigene Grenze unseres Wesens von aussen her zu betrachten. Denn was in Rücksicht auf uns selbst aussen ist, ist innen in Rücksicht auf den oben vorausgesetzten Mittelpunct der objectiven Seinsgrösse, und die Grenze zwischen Subject und Object gehört ebensowohl diesem wie jenem an. Als Grenze, d. h. als Form, d. h. als in der Ebene enthalten, kann für uns daher grundsätzlich das Object erkennbar sein, wenn der Act des Erkennens als eine Art Umdrehung innerer formaler Daten erklärt werden könnte[1]). Wenn wir uns aber erinnern, dass hier der Gegensatz Innen-Aussen vom dreidimensionalen Raum hergenommen ist, im metaphysischen Sinn aber Innen und Aussen sich nicht diametral gegenüber stehen, sondern vielmehr als conträre Gegensätze auf einander senkrecht stehen, so muss das, zwar sehr anschauliche, Bild der Umdrehung zurückgenommen oder näher bestimmt und erklärt werden: das Object sei nach metaphysischen Grundsätzen für uns dann erkennbar, wenn das objective Erkennen als eine Rectangularsynthese von inneren und äusseren formalen Daten bestimmt werden darf, d. h. wenn das Object, in was immer für einer Gestalt es auftreten mag, als Quadrat erscheint, dessen eine Seite den Seinsinhalt, dessen andere die Form vertritt. Indem wir nach diesem Gedankengang in der genannten Bedingung für das objective Erkennen diejenige wieder finden, die wir oben aus rein metaphysischer Betrachtung ganz allgemein aufgestellt hatten, dass nämlich Erkennen eine Synthese aus Inhalt und Form sei, so halten wir dies für einen unumstösslichen Beweis dafür, dass das objective Erkennen in einem Act der Umstülpung der subjectiven Seinsgrenze, resp. einer Formalsynthese bestehe, und dass in diesem Sinn, durch Umwandlung des metaphysischen Begriffs und Vorgangs der Erkenntniss in eine vollkommene Anschauung, das eigentliche Erkenntnissproblem, inwiefern ein objectives Erkennen möglich sei, seine Lösung gefunden habe.

---

[1]) Ich habe früher diesen Vorgang mit dem Umstülpen eines Handschuhs verglichen, und erlaube mir bei diesem Bild, in Ermangelung eines besseren, zu bleiben; vergl. meine „Erläuterungen zu Kants Kritik der reinen Vernunft", Seite 146, Anm.

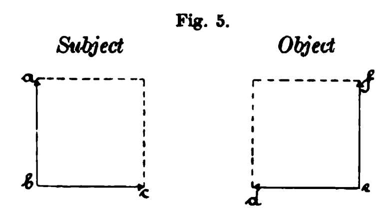
Die Kreuzfigur (Seite 39) gestattet das unmittelbare Ablesen des Vorgangs.

Zunächst ist ersichtlich, wie das Subject, trotz der Zeitunendlichkeit, in der sein Inhalt ausgedehnt ist, sich in der Zeiteinheit der Gegenwart zusammenfassen kann dadurch, dass die Zeiteinheit eben dasselbe Prädicat des Ausschlusses der Veränderlichkeit und der Bedingtheit verlangt, wie die Zeitunendlichkeit, d. h. indem es sich als c o n s t a n t betrachtet oder als Substanz von der Grösse A. Die Rectangularsynthese mit der Form, d. h. der von innen gesehenen Grenze, ergiebt den metaphysischen Vollbegriff A^2. Wird nun die Grenzform, d. h. die Ausdehnung des metaphysischen Seins in der Zeitebene = Wollen, durch einen nochmaligen Act der Synthese umgestülpt, d. h. von aussen gesehen, d. h. als Object betrachtet, so entsteht der dreidimensionale Körper, als welchen wir uns selbst im dreidimensionalen Raum erblicken; wobei klar ersichtlich ist, dass dieser dreidimensionale Raum selbst nichts Anderes ist, als das durch Doppelsynthese entstandene dreidimensionale Bewusstsein, in dem unsere Vorstellungen alle enthalten sind. Die metaphysische Form, die Ausdehnung in der reinen Ebene, d. h. der Willensact, ist, von aussen gesehen, Bewegungsact oder Ausdehnung in einer Ebene des dreidimensionalen Raums; der metaphysische Inhalt, durch das Medium der Form von aussen her betrachtet, ist ein scheininhaltlicher Begriff, der dreidimensionale Körper. In der subjectiven Seinsgrösse geht die Synthese vom Inhalt zur metaphysischen Form, von letzterer zur physischen Form; bei der Herstellung der objectiven Vorstellung ist das Erstgegebene die Subject und Object gemeinsame Seinsgrenze, d. i. die Empfindungsgrösse oder das Qualitative der Ebene. Letzteres wird rectangularsynthetisch in das Quantitative der Ebene, d. h. in die sinnliche Eigenschaft oder Bewegung verwandelt, und die nochmalige Synthese vieler solcher zur Einheit des Gegenstandes bringt den (scheinbaren) Inhaltsbegriff hinzu, der bei dem Vorgang der Erkenntniss, als einer Gleichsetzung von Inhalt und Form, nicht fehlen darf.

Wiederum ist hier (im Object) die Entstehung der drei Dimensionen des sinnlichen Vorstellungsraumes aus den drei conträren Bestandtheilen der Doppelsynthese ersichtlich; nur ist

hier die Ordnung der Glieder eine andere, nämlich der Fortgang der metaphysischen Form zur physischen Form und dann zum physischen Inhalt, wie Figura zeigt:

Fig. 5.



Die Synthese aus *a b* (= metaphysischer Inhalt), *b c* (= metaphysische Form und *d e* (= physische Form) ergiebt den Totalbegriff des Ich, als Geist und Gehirn. Die Synthese aus *b c* (= metaphysische Form als Empfindungsgrösse), *d e* (= physische Form als Bewegungsgrösse) und *e f* (= physischer Scheininhalt) ergiebt den Begriff des Theilobjects oder des einzelnen sinnlichen Gegenstandes. Die Zusammenfassung aller sinnlichen Objecte im Raum, (die ja eigentlich nur Ebenen sind, da nur die synthetische Erkenntnissthätigkeit zur ursprünglich allein gegebenen Form den Inhaltsbegriff hinzubringt,) zur Einheit der metaphysischen Seinsgrösse gelingt hier nicht so, wie sie bei der eigenen subjectiven Seinsgrösse gelingt, wo die totale punctuelle Intensität des Seins zugleich Bewusstseinsmittelpunct ist; oder, was dasselbe sagt, sie gelingt uns erst in der Zeitunendlichkeit, d. h. eben niemals. Hieraus erhellt der grundsätzliche erkenntnisstheoretische Fehler, den der Laplace'sche Mensch[1]) begeht, wenn er wähnt, es sei nur eine Frage der Zeit oder der Ansammlung einer genügenden („unermesslichen") Zahl von Differentialgleichungen, um das Weltall in allen seinen vergangenen und zukünftigen Begebenheiten construiren zu können. Es liegt darin eine Verkennung des Unterschiedes der subjectiven und objectiven, der physischen und metaphysischen Erkenntniss, in specie des physischen und metaphysischen Inhaltsbegriffs. Nur der letztere enthält die Unendlichkeit der Formenfolge in einer wirklichen Einheit (des Ich) zusammengefasst, dafür aber auch die Prädicate der Untheilbarkeit, Unendlichkeit, Unbedingtheit, Absolutheit,

[1]) Du Bois-Reymond, Die sieben Welträthsel.

Freiheit, Begriffe, die eben zur Herstellung des Laplace'schen Weltbildes gefunden werden müssten, die aber auf dem objectiven Wege der Betrachtung gerade niemals gefunden werden können. Der kühne Mathematiker benützt wohl den Unendlichkeitsbegriff; er setzt sogar in seiner Differentialgleichung $t = -\infty$ und dringt damit in die fernste Vergangenheit; allein niemals tritt er damit aus der Ebene seiner Gleichung heraus. Nicht diese Zeitunendlichkeit wird hier zur Erkenntniss des Totalobjects verlangt, sondern vielmehr die Zusammenfügung, nicht etwa einer „unermesslichen" [1]), sondern im strengen Sinn unendlichen Zahl von Differentialgleichungen (Ebenen); also nicht in der Zeit, also im horizontalen Ast der Kreuzfigur, also im Raume. Von einer Differentialgleichung zur anderen führt nur der Erkenntnissweg des Additionszeichens. Wer aber würde nicht erlahmen, wenn er aus reinen Ebenen einen Inhalt (Cubus) zusammenfügen sollte? Gerade das wollte der Laplace'sche Mensch unternehmen, und gerade diese Kunst fehlt dem menschlichen Verstand! Das Qualitative, das Intensive ist als solches allerdings unausgedehnt, also punctuell; allein insofern das Qualitative in der Empfindung, also in der objectiven Erkenntniss enthalten ist, ist es dennoch verschieden von der punctuellen Intensität einer metaphysischen Seinsgrösse. Denn jene ist immer Form und ihre Ausbreitung eine Ebene (Gleichung); diese ist Inhalt und ihre Ausbreitung ein untheilbarer Cubus. Auf dieser grundsätzlichen Verwechselung, oder vielmehr Nichtanerkennung einer Metaphysik als solcher, beruht die verhängnissvolle Kühnheit des mathematischen Titanen.

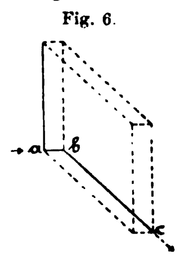
Wären die Eigenschaften (Bewegungsgrössen), aus denen der Verstand durch nochmaligen Act der Synthesis die sinnlichen Gegenstände erschafft, in reinen Ebenen enthalten, so könnte dem sinnlichen Erkennen die Herstellung eines dreidimensionalen Scheininhalts natürlich ebenso wenig gelingen, wie dem Laplace'schen Menschen die Beendigung einer unendlichen Reihenbildung. Allein der Raum, in dem ein formaler Begriff, (eine Eigenschaft wie „blau", eine Bewegung,) ausgedehnt ist, ist keine reine

---

[1]) Das Täuschende der Erklärung liegt in dem Wort „unermesslich". Man muss sich aber darüber verständigen, ob man darunter eine sehr grosse endliche oder eine unendliche Grösse denken wolle.

Ebene. Das Denken ist eine Ausdehnung in der Zeit; daher vollzieht sich auch der Act der Synthese der zwei Seiten des Begriffsquadrats, oder die Begriffsbildung, in der Zeit. Die Stelle der synthetischen Vereinigung der zwei Elemente ist also kein Punct, sondern eine kleine Linie, die eine gewisse Zeitgrösse bedeutet, die weder in dem einen, noch in dem anderen Begriffselement enthalten ist und daher auf beiden senkrecht steht. Dadurch entsteht aus der Ebene eine dünne Scheibe vom Dickendurchmesser = 1 (in der Figur die Linie *a b*).

Fig. 6.



Jeder sinnliche Begriff, auch der formale, (die Eigenschaft,) ist daher seiner Natur nach schon dreidimensional, und man sieht recht deutlich, wie der dreidimensionale Vorstellungsraum eigentlich nur unser Bewusstsein selbst ist, in dem, behufs Construction des Begriffs, drei inhaltlich verschiedene oder conträre Gegensätze (Grösse, Raum und Zeit), die, als Richtungen ausgedrückt, auf einander senkrecht stehen, untergebracht werden müssen. Denn die Linie *a b* ist offenbar nur der, in eine Linie ausgezogene, constante Bewusstseinsmittelpunct selbst, dessen Spurlinie die Zeitlinie überhaupt nur ist, wesshalb die gleiche Betrachtung auch auf die Abscissenlinie *b c* Anwendung findet.

Weil die Zeit in jedem sinnlichen Begriff sonach als eine endliche Grösse enthalten ist, resp. in seiner Bildung aufgebraucht wird, so kann auch einer sinnlichen Vorstellung die Ausdehnung (durch Abstraction) niemals ganz hinweggenommen werden. Das Ausdehnungslose, und daher auch das unendlich Kleine, kommt im sinnlichen Erkennen niemals vor. Die Speculationen, die, auf diese Begriffe sich stützend, so oft gemacht worden sind, trügen durchaus. Das „unendlich Kleine“ soll eine sinnliche, (weil der fertigen Vorstellung angehörig,) und doch ausdehnungslose Raum- oder Zeitgrösse sein, — was viel-

mehr ein sinnloser Widerspruch ist. Das Unausgedehnte liegt gänzlich und ausschliesslich im Vorbewussten (Qualitativen, Intensiven), und kann nur durch rückwärts gehende Zerlegung der fertigen Vorstellung darin nachgewiesen werden.

Die Herstellung eines cubischen Scheininhalts für Begriffe, die unter der Bedingung der Constanz gedacht werden, also für die sinnlichen Gegenstände, ist also nichts Neues, vielmehr schon in den Formalbegriffen bewerkstelligt worden. Daraus geht die durch und durch formale Natur der sinnlichen Erkenntniss, trotz ihrer Dreidimensionalität, von neuem hervor. Von dem Dickendurchmesser der Scheibe (Fig. 6) lässt sich nun abstrahiren, da der nothwendigen Elemente der Erkenntniss ja nur zwei, nämlich Inhalt und Form, und diese in den zwei Dimensionen der Ebene schon enthalten sind. Das reine Erkennen ist reines Ebenenerkennen, und gerade durch die Hinzufügung der dritten Dimension kommt Ungewissheit in das Erkennen, oder das Element des Zufalls, das die sinnliche Erfahrung begleitet. Denn die doppelte Anwendung der Zeit ist etwas, was der innersten Natur der letzteren widerspricht. Die Zeit kann, als Kategorie, als reciproker Werth eines Seinsinhalts, als nichtspaltbarer oder Urbegriff, auch nur durch eine Dimension dargestellt werden, also auch nur eindimensional sein. Daher findet auch nur in der eindimensionalen Zeit, d. h. eben gerade in der Ebene, ein Erkennen mit dem Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit statt, und ebendesswegen, weil die Mathematik in der geometrischen Ebene und in deren algebraischem Äquivalent, der Gleichung, erkennt, kommt der mathematischen Erkenntniss Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu. Wie der Mathematiker zum Begriff seiner geometrischen Ebene kommt, ob von der metaphysischen Erkenntniss her, deren zwei Elemente, Inhalt und Form, durch zwei rechtwinklige Abmessungen festgelegt werden können, oder ob vom ausgeleerten sinnlichen Vorstellungsraum her, durch Hinausdenken der dritten Dimension, das ist an sich gleichgültig. Die Nothwendigkeit im Erkennen hängt nicht vom Ursprung als solchem ab, sondern von der Uebereinstimmung mit den ursprünglichen, also metaphysischen, Bedingungen des Erkennens überhaupt, also von der Beschränkung auf die zwei nothwendigen Elemente der Synthese, Inhalt und

Form, oder deren anschauliche Darstellungen, die zwei Raumdimensionen der Ebene.

Wie es später unsere Aufgabe sein wird, diese metaphysische Thatsache in der Mathematik überall aufzudecken, so soll es uns doch hier schon gestattet sein, von der einfachsten mathematischen Form Gebrauch zu machen, um das Wesen der Erkenntniss noch einmal anschaulich zu machen.

Die Mathematik denkt in Grössen, die in der Gleichung verbunden sind. Das heisst: die mathematische Erkenntniss setzt zwei Grössen einander gleich, wie die Metaphysik die beiden Grössen Inhalt und Form. Daher kann auch die mathematische Gleichsetzung keinen anderen Sinn haben, als die Gleichsetzung zwischen Inhalt und Form, welche beiden Elemente, da sie immer Grössen bedeuten, nur entweder durch die bestimmte Stellung oder durch bestimmte Attribute auseinandergehalten und bezeichnet werden können. Am meisten charakteristisch für die Form ist aber der Begriff der Veränderlichkeit; am meisten charakteristisch für den Inhalt demnach dessen contradictorisches Gegentheil, die Constanz, und dieser Begriffe bedient sich in der That die Mathematik zum entwicklungsfähigen Aufbau ihrer Formeln seit langer Zeit. Eine nach erkenntnisstheoretisch richtigen Grundsätzen richtig geordnete Gleichung muss auf einer Seite alle veränderlichen Grössen, auf der anderen alle Constanten enthalten, woraus schon hervorgeht, dass alsdann die beiden Seiten einer Gleichung (entgegen dem Anschein) auf einander senkrecht stehen.

Allein wir hatten in der Metaphysik drei ursprüngliche Begriffe, zwei entgegengesetzte Inhalte und eine die beiden trennende Form. Daraus hatten wir die Kategorien der Grösse, des Raumes und der an Form und Inhalt participirenden, gewissermassen zwischen beiden stehenden, daher „inhaltliche Form“ zu nennenden Zeit abgeleitet. Dieser Unterschied innerhalb der Form muss in der Mathematik ebenfalls zum Ausdruck kommen. Sie bezeichnet die der Zeit entsprechende Grösse, den ursprünglichen Träger des Princips der Veränderlichkeit, als u n a b h ä n g i g V e r ä n d e r l i c h e oder U r v a r i a b l e (x, t), die dem Raum entsprechende Grösse als a b h ä n g i g V e r ä n d e r l i c h e oder als F u n c t i o n der ersteren (y, s). Die Form spaltet sich also in zwei

Grössen, die aber zusammen doch nur einer Dimension entsprechen und daher als in einem Begriff enthalten, als Bruch auftreten, als Zähler und Nenner, paarige Gegensätze eines neuen Einheitsbegriffs, die unter sich auf einander senkrecht stehen. Sonach haben wir, als einfachsten Ausdruck der metaphysischen Gleichung zwischen Inhalt und Form, die mathematische Gleichung:

$$\frac{s}{t} = a ,$$

in der links die zwei formalen Kategorien Raum (s) und Zeit (t), rechts die inhaltliche Kategorie der Grösse, unter dem den Inhalt bezeichnenden Attribut der Constanz, enthalten sind.

Es ist hierbei wohl zu bemerken, dass diese Gleichung, trotz ihrer mathematischen Form, doch nichts Anderes ausdrückt, als das Verhältniss der drei Kategorien zu einander. Sie ist nichts Anderes, als das auseinander gerissene Quadrat der metaphysischen Seinsgrösse, dessen Abmessungen

$$— = |$$

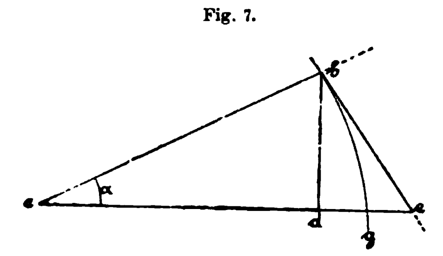
als formale und inhaltliche einander gleichgesetzt worden sind. Daher ist sie im Besonderen die metaphysische Gleichung zu nennen. Alles in ihr ist Ruhe; die Zeit darin in ihrer ursprünglichen metaphysischen Bedeutung, nämlich als reciproker Werth des metaphysischen Seinsinhaltes, und es bedarf einer neuen synthetischen Verstandeshandlung, um die Todtenstarre des metaphysischen Begriffs in sinnlich lebendige Bewegung, und damit die Gleichung in eine rein mathematische zu verwandeln. Dies geschieht durch eine Umstülpung oder rectangulare Verstellung der Zeitgrösse, welche Verstandeshandlung die Mathematik nicht verfehlt zum Ausdruck zu bringen, nämlich durch Verwandlung der genannten Gleichung in die Gestalt

$$s = a \, . \, t \, .$$

Im Augenblick ist alles Fluss, alles Bewegung. Wir sind jenseits der Grenzen des Subjects, im (ebenen) Vorstellungsraum, in der physisch-formalen Welt. Die Gleichung in dieser Gestalt, (gewöhnlich $y = a\,x$,) ist bekanntlich ebensowohl die der geraden Linie in der Mathematik, als die der gleichförmigen Geschwindigkeit in der Physik; s und t werden zu Coordinaten, nicht jedoch ohne die Besonderheit ihres ursprünglichen Charakters

beizubehalten (als abhängige und unabhängige Veränderliche); die Constante flüchtet sich in die Winkelspannung (welche die entstehende Gerade mit der Abscissenachse macht), deren Grösse die Steilheit des Ansteigens bestimmt, und die daher auch durch die trigonometrische Tangente des Spannungswinkels ausgedrückt wird.

Fig. 7.



Die Gleichungen:

$$\frac{s}{t} = a$$

und

$$\frac{\sin \alpha}{\cos \alpha} = tg\ \alpha\ ,$$

die im metaphysischen Sinn gleichwerthig sind, erläutern, wenn mit einander verglichen und geometrisch betrachtet, den formalobjectiven Erkenntnissvorgang in anschaulicher Weise.

Bedeutet nämlich bg einen aus dem Mittelpunct c mit dem Radius $r = 1$ beschriebenen Kreisbogen, und bedeutet letzterer gleichzeitig die Grenze zwischen der subjectiven (durch den Kreis dargestellten) und der objectiven Seinsgrösse, so sieht man, wie die vom Verstand bewirkte synthetische Verwandlung der Empfindungsgrösse in das äussere Object in der That nichts ist, als eine Umstülpung der Sinnesdaten, nämlich die Verwandlung der inneren Coordinaten $\frac{bd}{cd}$ in die äusseren Coordinaten $\frac{be}{bc}$, oder:

$$\frac{\sin \alpha}{\cos \alpha} = \frac{tg\ \alpha}{r} = \frac{tg\ \alpha}{1} = tg\ \alpha.$$

In diesem Fall vertritt der Bruch $\frac{\sin \alpha}{\cos \alpha}$ oder $\frac{s}{t}$ die in der Empfindung (also im Inneren des Subjects, resp. Kreises,) ent-

haltene ungeschiedene, metaphysische, vorbewusste, qualitativ oder intensiv vorhandene Raum- und Zeitgrösse, während $tg\ \alpha$ die in der Zeiteinheit oder als constant gedachte Raumgrösse des sinnlichen Objects oder einer objectiven Eigenschaft bedeutet; also — Verwandlung innerer Daten in äussere!

Fasst man dagegen den auf der Grenze von Subject und Object gelegenen sinnlichen Punct b, (dessen veränderliche Coordinaten s und t oder y und x sind,) als den Erzeuger der im Raum erscheinenden Linie cb auf, so sieht man, wie hinter derselben, d. h. als inhaltliche oder metaphysische Seinsgrösse, die Constante a (= Linie $be = tg\ \alpha$) auf ihr senkrecht steht.

Welcher von den beiden Seiten der Gleichung man eine metaphysische Bedeutung zuerkennen will, sei es der Empfindungsgrösse $\frac{s}{t}$, sei es der Constante a, immer wird man durch alle Gestaltungen den Satz hindurchleuchten sehen, dass Erkenntniss nichts Anderes sei, als eine Gleichsetzung von Inhalt und Form.

Deutlich tritt endlich dieses Gesetz auch in den zwei wichtigen Grundbegriffen der sinnlichen Erkenntniss, Materie und Kraft, hervor. Aus ihrer umfassenden Bedeutung erhellt schon, dass sie, wenn sie auch nicht selbst Kategorien oder Stammbegriffe (was unmöglich ist, da sie nur der sinnlichen Erkenntniss, die selbst eine abgeleitete oder secundäre ist, angehören), so doch aus solchen unmittelbar abgeleitet sind. Was beide Begriffe zu bedeuten haben, ist das grosse Räthsel der Naturforschung[1]; die Metaphysik liefert den einfachen Schlüssel dazu.

Die metaphysische Synthese aus Inhalt und Form ergiebt, weil der metaphysische Inhalt eine punctuelle Intensität ist, eine Ausdehnung nur in der Ebene. Aus diesem Grunde ist z. B. dem Denken die Räumlichkeit überhaupt abgesprochen und dasselbe als ein der Ausdehnung (d. h. eben der dreidimensionalen!) entgegengesetzter Modus des Seins betrachtet worden (Spinoza). Man kann sagen, im Metaphysischen sei der Inhalt in der Form enthalten.

Wesentlich zweidimensional sind ferner die die Zeit enthaltenden oder attributiven Bestimmungen der sinnlichen (physischen) Erkenntniss. Hier spielt das Qualitative der Empfindung

[1]) Vgl. „Die sieben Welträthsel" von Du Bois-Reymond.

die Rolle des inhaltlichen Theils der Synthese. Allein der ganze Begriff steht als Form einem neugebildeten Inhalt gegenüber, der in einer zweiten Synthese erreicht wird, nämlich der dreidimensionalen, in der Zeiteinheit betrachteten Raumgrösse. Dieser Inhalt ist gleich der Summe der attributiven Bestimmungen; wesshalb man umgekehrt sagen kann, die Form (Ebene) sei hier im Inhalt (Cubus) enthalten. Er ist ganz und gar ein Product des Verstandes, und obwohl er unseren ursprünglichen Begriff eines „Inhalts" überhaupt liefert, so ist er doch nur ein Scheininhalt und gänzlich verschieden von dem metaphysischen Begriff „Inhalt", den wir als begrenzte punctuelle Intensität des Seins kennen gelernt haben. Da nur die Form oder Grenze dieser Intensität des Seins (als Empfindung) in das sinnliche Erkennen übergeht, so vermag das Subject eines Urtheils, das sich auf ein Sinnending bezieht, die zwei, die Zeit und deren Ausschluss enthaltenden, contradictorischen Attribute nicht mehr auf sich zu vereinigen. Es zerfällt vielmehr in zwei Begriffe, welch' jedwedem eines der gegensätzlichen Attribute zugetheilt wird. Das sinnliche Object zerfällt daher in einen Träger des Inhaltsbegriffs = Materie, d. h. Seinsgrösse, unter dem Gesichtspunct der Constanz und Unbedingtheit betrachtet, und in einen Träger der Form = Kraft, d. h. Seinsgrösse, unter der Bedingung der Veränderlichkeit angesehen. Beide Begriffe sind daher ebenso untrennbar mit einander verbunden, wie im Metaphysischen die Begriffe von Inhalt und Form. Jedes Sinnending ist sowohl Materie als Kraft, ja, eine Gleichsetzung beider Gegensätze, die, wie Form und Inhalt selbst, auf einander senkrecht stehen, und somit auch in der physischen Erkenntniss die quadratische Bildung des Begriffs überhaupt erkennen lassen.

Somit ist in der Beziehung dieser zwei Begriffe „Materie" und „Kraft" zu einander das Grundgesetz der Erkenntniss wiederum bestätigt worden. Umgekehrt hat es zur Durchleuchtung eines der schwierigsten und dunkelsten Räthsel der Naturforschung ein williges und bereites Licht hergegeben, wodurch das Räthsel sich in eine selbstverständliche Forderung des Denkens verwandelt hat.

II. HAUPTSTÜCK.

Metaphysik in ihren Beziehungen zur Logik.

Über das Verhältniss der Logik zur Erkenntnisstheorie herrscht keineswegs Klarheit. Für uns fällt die Grenze der Erkenntnisstheorie mit der Beendigung der Begriffs*bildung* zusammen. Der *fertige* Begriff wird sofort zum Gegenstand der Logik. Der Forschungsgang der Erkenntnisstheorie ist daher wesentlich synthetisch, der der Logik wesentlich analytisch. Erkenntnisstheorie ist Synthetik, Logik ist Analytik der Begriffe. Erstere *erschafft* den Begriff, letztere sieht zu, was etwa nun aus dem fertigen Begriff, aber nur in rein formaler Hinsicht, sich herausziehen lasse.

Allein aus den bisherigen Erörterungen hat sich herausgestellt, wie gründlich verschieden die Bildungsgeschichte des zweidimensionalen, metaphysischen und des dreidimensionalen, physischen Begriffs ist, so dass die nachträgliche Auseinanderlegung derselben und die sich daraus ergebenden Denkgesetze unmöglich in einer und derselben Disciplin neben einander Platz finden können. Wir werden wenigstens zunächst zwischen einer *Logik der Metaphysik* und einer *Logik*, als Inbegriff der Denkgesetze (nicht überhaupt, sondern nur) der *sinnlichen Erkenntniss*, zu unterscheiden haben. Wollen wir aber auch noch dem transscendenten oder Pseudobegriff des reinen Seins oder des Seins an sich gerecht werden, so zerfällt das gesammte Reich des Denkens sogar in drei Gebiete, nämlich:

I. das Gebiet der Transscendenz oder des Begriffs des Seins an sich;

II. das Gebiet der Metalogik oder des Begriffs der metaphysischen Seinsgrösse;
III. das Gebiet der gewöhnlichen Logik oder des Begriffs der physischen Seinsgrösse.

I. Transscendenz.

Selbstverständlich kann kein Denkgesetz Bezug haben auf etwas, was seinem Begriff nach alles Denken übersteigt, ja, keine Beziehung hat auf ein einem Subject angehörendes Denken. Indem wir, ausgehend von der metaphysischen Seinsgrösse, dieser die Grenze hinweggenommen haben, haben wir eben damit diesen Verzicht ausgesprochen. Wir können keinen Unterschied mehr angeben von dem überhaupt Nicht-Existirenden, und die Null ist der einzig übrig bleibende Ausdruck für beide Unbegriffe gleichermassen. Wie wir aber zum reinen Sein durch Zusammenlegen der zwei wirklichen Begriffe der gegensätzlichen metaphysischen Seinsgrössen gelangt sind, so vermögen wir das Sein an sich auch wieder in diese zu zerspalten, und wollten wir, (wohl überflüssiger Weise und nur um den Unterschied recht klar darzulegen,) noch überdies nach einem einfachen Ausdruck dieses Verhältnisses suchen, so könnte dies etwa in folgender Weise geschehen.

Würden wir zur (nothwendigen) Bezeichnung der Gegensätzlichkeit der zwei Seinsgrössen uns geometrischer Zeichen bedienen, so würde eine Gleichung

$$+ A^2 \cdot \searrow = - A^2 \cdot \searrow$$

und daher

$$A^2 \cdot \searrow + A^2 \cdot \searrow = 0$$

entstehen; d. h. das Zeichen der Null kann man sich ersetzt denken durch zwei Seinsgrössen, die nach einer Richtung endlich, nach der anderen unendlich sind. Vergl. die Kreuzfigur Seite 39. Da aber eine Summe positiver Glieder nur dann $= 0$ sein kann, wenn jedes einzelne Glied $= 0$ ist, so bedeutet auch die so entstehende Gleichung

$$A^2 \cdot \searrow = 0$$

ebenfalls nichts Anderes, als die Unerkennbarkeit der begrenzten metaphysischen Seinsgrösse. Das ist das Ergebniss der Kritik der reinen Vernunft und ganz richtig — nämlich für die Hülfsmittel der gewöhnlichen Logik, nicht aber für die **Metalogik.**

II. Metalogik.

Aus der Erkenntniss, dass begrenzte Seinsgrösse = Synthese aus Inhalt und Form ist, schöpft die Metalogik das Recht, für letztere eine Bestimmung zu wählen, die ihr aus der sinnlichen Erfahrung bereits zu Gebote steht, wogegen sie zur Bestimmung des Inhalts sich allerdings einfach mit der Negirung der formalen Bestimmung, d. h. mit ihrem contradictorischen Gegentheil, begnügen muss. Daher weiss sie die Null der zuletzt angeführten Gleichung auf eine höchst kluge und sinnige Weise zu ersetzen, indem sie nämlich als Bestimmung der metaphysischen Seinsgrösse zwei sich contradictorisch entgegengesetzte Attribute auf einmal und gleichzeitig einführt. Wählen wir, (diesmal aber mit vollem Recht,) zur Bezeichnung dieser attributiven Gegensätze noch einmal die geometrischen Zeichen plus und minus, so erhalten wir die Gleichung

$$(+ a) + (- a) = 0,$$

wenn unter a ein die Zeit enthaltendes (also nach der Zeitrichtung ausgedehntes) Attribut verstanden ist[1]).

Dieses Vorgehen, in dem sich die Logik der Metaphysik oder die Metalogik förmlich und grundsätzlich von der gewöhnlichen Logik lossagt, insofern sie zur Bestimmung ihres Gegenstandes von dem scheinbaren Widerspruch Gebrauch macht, ist dennoch von der Natur dieses Gegenstandes selbst gefordert und geboten. Die „Denkform der contradictorischen Attribute", wie ich sie früher genannt habe[2]), ist nur ein Ausfluss und eine Anwendung eines anderen Denkgesetzes, welches das höchste ist, und dessen Betrachtung wir uns nunmehr zuwenden.

Dieses höchste Denkgesetz ist der Satz der Gegensätzlichkeit. Es ist dasselbe Denkgesetz, das uns im analytischen Theil die zwei metaphysischen Seinsgrössen, die hinter dem

---

[1]) Die fernere Bedingung, die bereits die Erkenntnisstheorie gestellt hat (s. o. S. 52), wonach nicht jedes beliebige Attribut gemeint ist, sondern nur ein den drei Kategorien entsprechendes, soll hier nicht noch einmal abgehandelt werden.

[2]) Bilharz und Dannegger, Metaphysische Anfangsgründe der mathematischen Wissenschaften, 1880, Seite 23.

Denken oder dem Vorstellen stehen, hat finden lassen, und die nun bei der umgekehrten (absteigenden) Betrachtung naturgemäss im obersten Denkgesetz ihren unmittelbaren Abdruck finden. Weil es zwei sich gegenseitig begrenzende Seinsgrössen giebt, so muss auch überhaupt jeder gesetzte Begriff zu einem zweiten, gegensätzlichen Begriff in Beziehung stehen, mit dem zusammen er überhaupt nur besteht. Ein Begriff, der ohne Gegensatz angenommen würde, wäre kein Begriff, und könnte kein Ausdruck der Wirklichkeit sein. Er könnte nicht dazu dienen, das Sein auf ein Bewusstsein zu beziehen, weil er keinen Rückhalt finden würde im Vorbewussten oder in dem hinter den Begriffen stehenden Metaphysischen. Wie das reine Sein selbst die zwei Seinsgrössen umfasst, so muss, dem entsprechend, jeder Begriff mit einem Gegensatz zusammen einen, beide umfassenden, Begriff ausmachen, woraus hervorgeht, dass das Wesen der Gegensätzlichkeit darin begründet ist, dass sie ein Zusammenbestehen der Gleichheit und Verschiedenheit bedeutet. Ein Begriff tritt zu einem anderen gesetzten Begriff eben dadurch in Gegensatz, dass er von letzterem verschieden ist; dennoch ist er demselben auch gleich; denn beide nehmen gleichermassen Theil an dem Wesen des Oberbegriffs, den sie hälftig zusammensetzen. Daher ist das Bild einer solchen Begrifftrias ein Kreis, der durch eine Linie in zwei (gleiche oder auch ungleiche) Hälften getheilt ist. So zerfällt der Begriff „Bruch" in die beiden Gegensätze Zähler und Nenner. Vgl. oben S. 17.

Wie aber in der einzelnen Seinsgrösse selbst, (mit der wir allein zu thun haben,) die Gegensätzlichkeit in den Begriffen Inhalt und Form sich wiederholt, so muss sie auch auf jeden nachgebildeten Begriff übergehen. Sie erzeugt dort, wie wir wissen, die Dimensionalität des Raumes, und erst mit Hülfe dieser lässt sich das Gesetz der Gegensätzlichkeit deutlich machen. Dimensionalität bedeutet Richtungsverschiedenheit. Wenn es uns nicht möglich wäre, die Verschiedenheit im Gegensatz durch eine Richtungsverschiedenheit auszudrücken, so gäbe es kein Denken überhaupt; welcher Satz dem Sinn nach wohl nichts Anderes besagt, als der Kantische, dass ein Begriff ohne Anschauung kein Erkennen gewährleiste.

Richtungsverschiedenheit ist rechtwinklige Stellung zweier

Linien auf einander. Es ist überaus wichtig zu wissen, dass demzufolge der Begriff der Rectangularität unmittelbar auf der metaphysischen Gegensätzlichkeit aufruht und aus ihr unmittelbar hervorgeht. Daher ist der rechte Winkel die erste Grundlage der Raumlehre, und auf ihn, als axiomatischen Begriff, müssen alle Beweise der Geometrie sich stützen. Aus demselben Grunde haben wir oben die quadratische Natur des Begriffs überhaupt erschlossen. Legen wir die gegensätzliche Gleichheit in die Länge der Abmessung, die gegensätzliche Verschiedenheit in die Verschiedenheit der Richtung, so muss das Bild eines jeden Begriffs, der, wie sein metaphysisches Prototypon, aus Inhalt und Form bestehen muss, das Quadrat sein.

Reine Gegensätze gewähren das Bild eines durch einen Durchmesser getheilten Kreises oder, nach dem eben Gesagten noch besser, das eines Doppelquadrates (S. 62). Als solche haben wir, ausser den in der Zeitlinie verlaufenden, attributiven Begriffen, die gepaarten Gegensätze kennen gelernt. Es giebt aber in den Sprachbegriffen eine Menge Gegensätze, von denen man von vorne herein nicht genau sagen kann, ob sie nicht andere, versteckte Begriffe neben sich haben, deren Umfang sich überhaupt nicht bestimmen lässt. So würde z. B. innerhalb des Begriffs „Thier" der Begriff „Pferd" nur einen kleinen Umfang gegenüber der Menge der Nichtpferde einnehmen. Allein hier wird auch den Begriffen Gewalt angethan, insofern man conträren Gegensätzen die Form von contradictorischen aufnöthigt und umgekehrt. Da die Sprache in der Substantivirung von Adjectiven und umgekehrt sehr ungezwungen verfährt, so ist immer eine besondere Untersuchung nöthig, welcher Art Gegensätze man gerade vor sich habe. Darauf beruht wohl hauptsächlich die Schwierigkeit der Verständigung im abstracten Denken, dass man der ungeprüften Meinung ist, man arbeite mit reinen Gegensätzen, d. h. mit rechtwinkligem Gerüstwerk, während vielleicht die Strebepfeiler der stützenden Begriffe sich nach allen Richtungen und Winkelgrössen neigen, wie lauter pisaner Thürme. Die Dialektiker aller Zeiten, die Sophisten voran, haben sich diesen Umstand zu nutze gemacht, um über den unvorsichtigen Gegner einen Vortheil zu gewinnen. Die Forderung der Begriffskritik des Sokrates läuft hauptsächlich auf die Bestimmung des Grades der Reinheit in der Gegensätz-

lichkeit der Begriffe hinaus. Begriffskritik ist Auslothung der Begriffe.

Der metalogische Charakter des Satzes vom Gegentheil, der in dem Zusammenbestehen der contradictorischen Gegensätze der Gleichheit und Verschiedenheit ausgedrückt ist, wird wohl am besten durch den Ausdruck der Gleichwerthigkeit bezeichnet, oder, wenn man sich bei der Physik Raths erholen wollte, durch das Bild des Gleichgewichts. Der Satz der Gleichheit oder der Identität ist in dem obigen Satz, wie man sieht, enthalten, drückt aber nur die eine Hälfte seiner Beziehung aus. Was die Logik als ihr höchstes und oberstes Gesetz hingestellt hat, nämlich den Identitätssatz, ist in Wahrheit nichts Anderes, als unser Satz der Gegensätzlichkeit, der aber nicht der Logik, sondern der Metalogik angehört.

Natürlich durfte die Logik den Widerspruch in ihrem Gebiet nicht gelten lassen; daher man auch den Identitätssatz den Satz von der unterdrückten Verschiedenheit nennen könnte. Allein es lässt sich auch zeigen, dass im Identitätssatz in der That immer die Gleichheit zweier Gegensätze gemeint ist. Ohne den vorgängigen Begriff des Gegensatzes schon zu besitzen, liesse sich nicht einmal eine Grösse sich selbst gleichsetzen, unter welcher nichtssagenden Form der Identitätssatz bisweilen auftritt. Ebenso nichtssagend, eine reine Spiegelfechterei, ist die Einschiebung zweier sich aufhebenden Negationen: A nicht = non A.

In der einfachen Form der Gleichung

$$A = A$$

steht das zweite A unter dem Zwang seiner Lage (Gegenlage) und erweist sich eben dadurch als Gegensatz. Wir wissen bereits, dass gegensätzliche Grössen rechtwinklig auf einander stehen, und die Gleichung eigentlich

$$A = \rotatebox{-90}{A}$$

geschrieben werden müsste. Dass man aber das zweite A sofort als Gegensatz kenntlich machen, mit dem Zeichen — (minus) begaben muss, wenn man es vom Zwang seiner Lage befreien will, zeigt die Verwandlung der Gleichung $A = A$ in die folgende:

$$(+ A) + (- A) = 0$$

oder

$$(- A) + (+ A) = 0.$$

In dieser Gleichung ist also die Stellung der beiden gegensätzlichen A gleichgültig. Sofort wird aber die Bezeichnung des Gegensatzes unnöthig, wenn die Grösse als ein solcher genugsam durch die Lage jenseits des Gleichheitszeichens gekennzeichnet ist; woraus hervorgeht, dass die Form

$$A = A$$

in der That der einfache Ausdruck des Satzes der Gegensätzlichkeit oder des Satzes der Gleichheit zweier Verschiedenheiten ist.

In der Metalogik ist der Widerspruch, der unversöhnliche Feind alles Denkens, in Wahrheit gebändigt, d. h. ebenso gut einem Gesetz unterworfen worden, als das eindeutige Denken, das uns der logische Satz des (ausgeschlossenen) Widerspruchs vorschreibt. Wir haben ihre Tragweite, das Gebiet ihrer Gültigkeit und die Grenzen ihrer Anwendung, in aller Schärfe kennen gelernt, und in dem metalogischen Satz der Gegensätzlichkeit sogar das erste, älteste, ursprünglichste, vor aller Logik gültige Denkgesetz erkannt. Da das letztere missverständlich aufgefasst, als Identitätssatz halbirt und für die Logik zurecht gestutzt worden, letztere überhaupt, als Alleinherrscherin, sich herausnahm, die Welt in ihrer Gesammtheit logisch zu erfassen, so ist uns jetzt klar, dass und warum die Philosophie aller Zeiten mit dem als Bodensatz dennoch übrig bleibenden Widerspruch nicht hat fertig werden können. Man hat ihn in ein nur verdächtigscheuen Blicks betrachtetes Gebiet verbannt, und dasselbe als irrlichtelirende Dialektik, so zu sagen als illegitimen Wechselbalg neben den rechtmässigen Erben aller Lobsprüche, die schnurgerad verlaufende Logik, gesetzt. Weil man, mit einem Aufwand der grossartigsten Heldenthaten im Denken, die Metaphysik der Logik unterwerfen wollte, so hat ihr metalogischer Charakter die Verwandlung in eine Wissenschaft natürlich ewig verhindern müssen. Es war Kant, der die Unmöglichkeit einer solchen aus der Natur der menschlichen Vernunft heraus zu erweisen unternahm und zeigte, dass die Dialektik aus der Incongruenz zwischen der gestellten Aufgabe und den natürlichen Kräften der menschlichen Vernunft hervorgehen müsse.

Von vorne herein wird es den Anschein haben, als ob die transscendentale Dialektik und unsere Metalogik im

Wesentlichen in eins zusammenfallen werden. Daher wollen wir hier die Kantische Dialektik im Lichte der Metalogik einer kurzen Betrachtung unterwerfen.

Kein Satz bei Kant verdient grösseres Lob als derjenige, durch den er, wie er sich ausdrückt, „den transscendentalen Gebrauch des Verstandes" verbietet. Da bei ihm die Kategorien weiter tragen, als die Sinnlichkeit, und von der Einschränkung der letzteren frei sind, so würde es ohne die Strenge jener Begrenzung kein kritisches Zuchtmittel für die Vernunft geben, um sie vor Ausschweifungen zu bewahren und in den gebührenden Schranken zu halten; wie denn auch seine Nachfolger in der Philosophie sich immer zuerst dieses unbequemen Hindernisses entledigt, d. h. den Satz ganz unbeachtet gelassen haben.

Das menschliche Erkennen ist, wie wir wissen, ein rein formaler Vorgang. Niemals bezieht es sich auf einen Inhalt an sich, sondern nur auf die Form, und nur durch die Form, (d. h. nur insofern die Form mit dem Inhalt vergesellschaftet ist,) und auf Umwegen, (durch directen Ausschluss einer formalen Bestimmung,) kann der Inhalt einer Erkenntniss unterworfen oder, wenn man will, näher gebracht werden. Da nun der inneren Erfahrung in der That ein Seinsinhalt sich darbietet, so ist es eine Anmassung von Seiten der Vernunft, wenn sie ihre formalen Denkgesetze, d. h. Logik, auf einen Gegenstand anwenden will, der, dem Begriff und der Natur des Erkennens nach, von letzterem ausgeschlossen sein muss. Für das Unerkennbare, (nicht für das Nichtseiende!) gilt aber, wie wir früher gesehen haben, der Ausdruck $= 0$. Für den logischen Verstand ist das Metaphysische unerkennbar, oder, mit Kant, der Verstandesgebrauch darf nicht transscendental gemacht werden. Allein der Satz vom Gegentheil zwingt uns zur Bildung der Begriffe der Untheilbarkeit, Unveränderlichkeit, Unbedingtheit, wenn die Begriffe der Theilbarkeit, Veränderlichkeit und Bedingtheit, (als kategoriale Bestimmungen der Seinsform,) vorhanden sind, und indem der metalogische Verstand nun den Kunstgriff braucht, durch jene negativen Bestimmungen, (die jedoch selbst in der positiven Form von „einheitlich", „constant", „absolut" durchaus nichts Anderes besagen,) den Ausschluss der Form, d. h. die Setzung des Inhalts, auszudrücken, so vermag er

durch gleichzeitige Setzung beider contradictorischer Attribute sowohl die Null, als auch den Kantischen Grundsatz zu umgehen:

$$(+ a) + (- a) = 0.$$

Denn indem der Hauptsatz der formalen Logik, der Satz vom Widerspruch, hier ausgeschlossen ist, bleibt eben der Kantische Grundsatz zu Recht bestehen.

Wie Kant, so gerathen wir auf eine Antithetik von Begriffen; allein wir werden von vorne herein nicht zweifelhaft sein, wo nur allein wir sie vorfinden werden, nämlich nur bei Betrachtung der zwei metaphysischen Seinsgrössen, der subjectiven und der objectiven. Daher wird es eine psychologische und eine kosmologische Antithetik geben müssen. Denn in dem Begriff der Seele bietet sich uns erstens die subjective metaphysische Seinsgrösse eben dar. Seele ist die mit Bewusstsein verbundene metaphysische Seinsgrösse, wo die punctuelle Intensität des Seins zugleich Bewusstseinsmittelpunct ist, d. h. der Mittelpunct, auf den die Seinsformen denkend bezogen werden. Insofern die Seele metaphysische Seinsgrösse, nicht aber, insofern sie Bewusstseinsmittelpunct ist, trägt der Begriff der Seele die genannten contradictorischen Bestimmungen nach den Gesetzen der Metalogik mit Recht. Sie ist, insofern sie Seinsinhalt ist, untheilbar d. h. einfach, unveränderlich d. h. eine Person[1]), unbedingt d. h. eine Substanz, aber zugleich auch, insofern sie Seinsform ist, zusammengesetzt (aus den Denk- und Willensacten), veränderlich (als sog. empirisches Bewusstsein), bedingt (als begrenzt und daher abhängig von ihrem metaphysischen Gegensatz). Dagegen ist und bleibt es ein Trugschluss, wenn man „den Verstandesgebrauch transscendental machen“ und Bestimmungen, die vom Bewusstsein hergenommen sind, einfach auf die metaphysische Natur der Seele, als deren Merkmale, übertragen will. Die Festigkeit, mit der Kant hier allen Versuchungen der Vernunft widerstanden hat, bleibt ewig bewunderungswürdig.

Dem architektonischen Aufbau seines Systems zufolge musste

---

[1]) In dem Begriff „Person“ steckt nämlich die Constanz des Beziehungsmittelpunctes.

Kant noch einen vierten Paralogismus haben; allein dieser ist ganz anderer Art und bezieht sich auf die Natur des objectiven Erkennens. Es ist freilich ein Trugschluss, Etwas, was nur Form oder höchstens Scheininhalt ist, als wirklichen oder metaphysischen Inhalt erklären zu wollen. Allein dieser Fehler ist keineswegs unvermeidlich, sondern eine Folge der verkehrten Betrachtung vom geocentrischen Standpunct aus; einem Standpunct, den übrigens auch Kant einnimmt, wenn er die äusseren Erscheinungen, d. h. die Objecte, (in ihrem Dasein) Ursachen gegebener Wahrnehmungen nennt. Indessen kommen wir hier auf die Darlegung des wahrhaft Kopernikanischen oder heliocentrischen Standpuncts nicht noch einmal zurück.

Der vierte Paralogismus führt uns zweitens zur kosmologischen Antithetik hinüber; denn die äusseren Erscheinungen sind nur die Theilobjecte des einen metaphysischen Objects, das uns im unendlichen Raum, d. h. als Universum, ausgedehnt erscheint. Die drei ersten „Antinomien" bei Kant beziehen sich richtig auf die metalogische Entgegensetzung der kategorialen Attribute der Theilbarkeit, Endlichkeit, Bedingtheit. Denn selbstverständlich gilt, was oben für die subjective Seinsgrösse gegolten hat, auch für die objective; nur dass hier die Sachlage nicht durch das Hinzutreten des Bewusstseins verdunkelt und getrübt wird, wesshalb die Antithetik klar hervortritt. Allein Kant ist freilich weit entfernt, den wahren Grund derselben einzusehen. Dazu fehlt ihm das Bewusstsein der Gegensätzlichkeit im Sein. Hinter den Erscheinungen stehen ihm Dinge an sich. Er denkt nicht daran, dass das kleine Subject, das zwar nur so kleinen Raum einnimmt, dennoch aber, als Seinsinhalt, der Zeit nach unendlich ist, vollkommen die Wage hält, gleichwerthig und ebenbürtig ist dem im unendlichen Weltenraum ausgespannten Sein, das von uns in der Zeiteinheit, (als Anhäufung von Formen,) betrachtet wird, und dass beide mit einander stehen und fallen, beide mit einander überhaupt nur sind. — Die vierte Antinomie dagegen beruht ebenfalls auf einem Irrthum, und zwar auf dem fälschlichen Gebrauch des Begriffs der Nothwendigkeit. Was Kant hier unter dem absolut oder schlichthin nothwendigen Wesen meint, unterscheidet sich nicht von dem unbedingten Wesen, welcher Ausdruck bereits

(unter dem Begriff der Freiheit) in der dritten Antinomie enthalten und somit erledigt ist. Der Begriff der Nothwendigkeit aber bezieht sich, sammt seinem richtigen Gegensatz der Zufälligkeit, nur auf den zeitlichen Ablauf der Erscheinungen, und darf niemals auf ein Wesen bezogen werden.

Es möge hier erlaubt sein, die drei Kantischen sog. Kategorien der Modalität überhaupt noch kurz zu besprechen. Wirklich und möglich sind wahre Gegensätze; beide aber haben nur Bedeutung für das Erkennen und sind daher keine Kategorien in unserem Sinn. Wirklich ist für das Erkennen, was an einem Seinsinhalt theilhat; möglich ist, was den formalen Bedingungen des Erkennens Genüge leistet. Wirklich ist daher das Ich und die Thatsache der Empfindung, also auch die Empfindungsgrösse im Ich, nicht aber nothwendiger Weise dasjenige, was der Verstand aus der Empfindungsgrösse macht. Die Rose erscheint dem Einen roth, dem Farbenblinden grau; wirklich ist hier nur die Thatsache der Empfindung. — Zu diesen zwei gegensätzlichen Begriffen (deren strenge Gegensätzlichkeit daraus hervorgeht, dass sie mit den gepaarten Gegensätzen Inhalt und Form in wesentlicher Beziehung stehen,) kann nun der Begriff der Nothwendigkeit unmöglich in inneren Zusammenhang gebracht werden; vielmehr kann er nur die Hälfte eines neuen Gegensatzes sein. Nothwendig ist der Ablauf einer Erscheinung, die in der reinen Zeitlinie betrachtet wird; nothwendig also der Verlauf und die Gestalt einer ebenen Curve, deren Gesetz oder deren Differentialgleichung gegeben ist und integrirt wird. (Denn die Integration entfaltet die Differentialconstante in der nach der reinen Zeitlinie gelegten Ebene.) In diesem Sinn kann man sagen, dass jeder in einem Zeitpunct betrachtete Zustand die Gesammtheit der Bedingungen für den folgenden enthalte, wenn nur der Zauberstab der Zeit gerührt wird, oder, mit anderen Worten, ein Zustand erzeuge mit Nothwendigkeit den folgenden. Hier wird dem sprachlichen Ausdruck nach die reine Zeitfolge in ein Erfolgen, resp. Verursachen verwandelt, welcher Ausdruck, wie geläufig er uns auch ist, die Sachlage offenbar nur ganz unnöthiger Weise verdunkelt. Er ist uns aber geläufig geworden, weil wir allerdings die reine Zeitfolge oder die nothwendige Folge von der darauf

senkrecht stehenden Folge im Raum, d. h. der einem Gesetz nicht unterworfenen, also zufälligen Folge unterscheiden müssen. Dies müssen wir aber nur dann thun, wenn wir uns aus der Ebenenbetrachtung entfernen, d. h. für den Fall der Betrachtung im dreidimensionalen Raum. Also nur für die objective Erkenntniss, nicht für das Erkennen überhaupt, hat der Begriff der gesetzlosen Folge oder der Zufälligkeit eine Bedeutung, mithin auch dessen Gegensatz, die ja beide nur zusammen stehen und fallen und überhaupt da sind. Nothwendigkeit ist daher kein Stammbegriff, resp. kein kategoriales Attribut, da ein solches seine Heimathsberechtigung im Metaphysischen oder in der inneren Erfahrung nachzuweisen hat. Der Irrthum entspringt offenbar der Umsetzung des Gegensatzes „Nothwendig-Zufällig" in den Gegensatz „Bedingt-Unbedingt", welche Gegensätze, wenn auch mit einander verwandt, doch nicht mit einander verwechselt werden dürfen.

Wir erkennen nur in der Ebene, weil die metaphysische Constante in jedem Fall, sei sie Inhalt, sei sie Form, eine Intensität, also punctuell ist, also keine Dimension für sich in Anspruch nimmt. Im Weltenraum enthält jede Ebene ihre Constante oder ihr unveränderliches Seinsgesetz, nach welchem in alle Ewigkeit hinein ihr Träger sich in Zeit und Raum ausdehnt. Das ist der Sinn einer integrirten Differentialgleichung. Allein kein uns bekanntes, d. h. kein in unserem Denken begründetes und in Begriffen ausdrückbares, Gesetz führt uns von einer Ebene zur anderen, von einer Constanten zur anderen, als nur allein das Summationszeichen. Hier also regiert die Gesetzlosigkeit oder der Zufall, nicht aber die Unbedingtheit, welches Wort — ein wirkliches kategoriales Attribut — nur einen Sinn hat als metaphysische Inhaltsbestimmung, also für eine Seinsgrösse in toto.

Hiermit sind die metalogischen Elemente aus der Kritik der reinen Vernunft herausgehoben. Die späteren dialektischen Versuche verlassen mehr oder weniger die kritische Strenge Kants. Sie wollen das sich Widersprechende auf logischem Wege bemeistern, und in demselben Maasse, als sie sich von der Metalogik entfernen, leiden die Grundbegriffe (auf die es ja hier allein ankommt) an Unbestimmtheit und unkritischer Verworren-

heit. — So grosses Interesse die Vergleichung der verschiedenen Auffassungen an und für sich auch bieten mag, so fallen aus derselben doch zu wenig Streiflichter auf unsere Lehre der Metalogik, die mit den ungereinigten Begriffen gar nicht Fühlung zu halten vermag, um hier zur Aufklärung des Gegenstandes viel beizutragen. Nur des berühmtesten Versuchs dieser Art möge hier zu erwähnen gestattet sein, weil es von unserem Standpunct aus so leicht ist, die Falschheit der Grundlagen dieser Philosophie — der Hegel'schen nämlich — aufzuzeigen.

Hegel will des Widerspruchs Herr werden dadurch, dass er, gegen die Trennung von Logik und Metaphysik protestirend, die Logik selbst dialektisch werden lässt. Er verlegt den dialektischen Fluss in die Begriffe, lässt sie von der Thesis zur Antithesis, zum Gegentheil ihrer selbst, durch den logischen Process gelangen, der mehr als ein Abbild der Wirklichkeit, der das innerste Wesen, das Anundfürsichsein der Wirklichkeit ist. „Das ruhende Sein des Begriffs kommt in Fluss, seine Identität mit sich selbst hebt sich auf, schlägt in den Gegensatz, schliesslich in Widerspruch um." — Hier stattet Hegel das, was man früher als unveränderlich gedacht hat, die Idee, mit dem Attribut der Beweglichkeit aus und erklärt damit, den Widerspruch besiegt, d. h. ihn sich logisch zurecht gelegt zu haben, — allein doch nur dadurch, dass er die Wirklichkeit in einer reinen Begriffswelt aufgehen lässt. (Daher „Panlogismus".) Das Vernünftige ist ihm wirklich; das Wirkliche vernünftig. Wenn dies identische Begriffe sind, d. h. also nur ein Begriff, die Wahrheit aber eine Einstimmung zweier gegensätzlicher Begriffe (nämlich von Denken und Sein) ist, so hat Hegel sein Denkgebäude neben die Wahrheit gesetzt, und in der That steht Hegel auf seiner eigenthümlichen Grundlage wie ein neuer Weltenschöpfer, der Schöpfer einer speculativen Welt, die, grossartig in sich geschlossen und in gesetzlichen Zusammenhang gebracht, aber losgelöst von aller Wirklichkeit, ein Erzeugniss ist der riesigsten Geisteskraft, dennoch anmuthend, wie das Gaukelspiel eines müssigen Scherz mit uns treibenden Menschen. Thesis und Antithesis sind die zwei Hälften des Gegensatzes, die sowohl dem Denken als auch dem Sein angehören können; Synthesis aber ist die Handlung des Verstandes. Die drei Begriffe sind

trotz der etymologischen Gleichbildung ganz heterogener Art, und können daher in diesem Zusammenhang nicht mehr ererklären, als eben die Thatsache der Gegensätzlichkeit, nicht aber deren Versöhnung begreiflich machen, deren Geschehen immer noch unbegreiflich bleibt. Wären die Begriffe gleichartig, so gäbe es einen trichotomischen Gegensatz. Wo aber ein solcher vorkommt, so ist er entweder unrein und alsdann nicht zu verwerthen, wie z. B. in den Begriffen Naturwissenschaft, Philosophie und Religion, oder es liegt eine doppelte Gegensatztheilung zu Grunde. So hatten wir in der Metaphysik (im Vorbewussten) auch drei gegensätzliche Begriffe, nämlich zwei gegensätzliche Seinsinhalte und eine Grenze. Ebenso hatten wir drei Kategorien. Allein in beiden Fällen handelt es sich um wiederholte Gegensatzbildungen. Dort spalteten sich die metaphysischen Seins*inhalte* in die begrifflichen Gegensätze Inhalt und Form, wobei die zwei Formbegriffe zur gemeinschaftlichen Grenze verschmolzen; hier (bei den Kategorien), zum Zeichen, dass wir aus dem Vorbewussten herausgetreten und im Reich des Denkens sind, betrifft die Spaltung die *Form* (Raum und Zeit). — Ist aber die Hegel'sche „Synthesis" (um die es sich hier, als einen grundlegenden Begriff seines Systems, hauptsächlich handelt, nämlich das *Werden*,) als Oberbegriff zu denken, der Thesis und Antithesis (Sein und Nichtsein) umschliesst, so kommt die Ungereimtheit zu Tage, dass das Werden, ein unter der Zeitbedingung stehender Begriff, als höherer Begriff noch über dem reinen Sein steht, — eine erkenntnisstheoretische Verkehrtheit, wie sie grösser nicht gedacht werden kann.

Man ist förmlich empört, im Werden die Synthesis dieser beiden Begriffe, von denen keiner ein Begriff ist, erblicken zu sollen. Werden ist im Reich der Formen die ewig wechselnde Grenze zwischen zwei Zuständen und aus diesem Grunde das brauchbare gedankliche Abbild der Gegensätze im Vorbewussten. Die Grenze verschiebt sich der Linie der Zeit entlang; die Seinsinhalte tief im Grunde, die die Zeit nicht kennen, verändern sich nicht. Werden bezieht sich nur auf die Umwandlung oder den Uebergang von *Formen*, die unter dem Zauberstab der Zeit, welche nirgends ist ausser im betrachtenden Subject, wie ein ewig wechselndes Kleid dasjenige bedecken, was hinter *jeder*

derselben, als ein ewig Gleiches, in starrer Ruhe verborgen ist, — und auf solchem Grunde ruht die Hegel'sche Weltschöpfung!

Ganz anders stellt sich die Metalogik zu dem Hauptwerk des der Welt, der Wissenschaft und den Freunden allzufrüh entrissenen „Philosophen des Widerspruchs“, Julius Bahnsen[1]). Hier, in der Realdialektik, tönen verwandte Klänge; hier ist das Problem des „Widerspruchs im Wissen und Wesen der Welt“ in eigenartiger und ganz umfassender Weise und ganz direct zum Gegenstand der Untersuchung gemacht; hier fordert alles zur Prüfung und Vergleichung der Befunde heraus.

Bahnsen ist Willensmetaphysiker, und, den Spuren seines Meisters Schopenhauer folgend, findet er sich in seiner pessimistischen Lebensauffassung nicht weniger als jener bestärkt durch die Unauflösbarkeit des Widerspruchs, dem er auf allen Seiten und in allen Beziehungen des menschlichen Innenlebens begegnet. Wenn Kant in der hohen Kraft seiner Abstraction, wie ein Aar seine langsam stetigen Kreise ziehend, auf dem obersten Luftmeer zu schwimmen scheint, so gleicht Bahnsen dem hurtigfliegenden Colibri, der durch die glühenden Blüthenbüsche streicht und dabei gerne den bunten Schiller seiner prächtigen Farbentöne[2]) erglänzen lässt. Zu der tiefeindringenden Analyse des Seelenlebens befähigt ihn die ungewöhnliche Begabung der Intuition, worunter hier die Erfassung des eigenen Inneren zu verstehen ist. Dieser Denker zeichnet sich vor allen anderen Philosophen dadurch aus, dass er den Muth hat, der logischen Erkennbarkeit der Welt eine Grenze zu setzen. Er will nicht, wie die „zahme Begriffsdialektik“, den Widerspruch überwindend aufheben (I. 4), sondern, entspringend einer tiefen Demüthigung, ja einer Art Verzweiflung an der logischen Erkennbarkeit der Welt (I. 9), setzt die Realdialektik dem logischen Princip ein gleich berechtigtes antilogisches gegenüber; ein volles Nebeneinander von Pro und Contra (I. 1), und zwar im Willen selbst, nicht bloss im empirisch Erscheinenden,

---

[1]) J. Bahnsen, Der Widerpruch im Wissen und Wesen der Welt. Berlin, Th. Grieben, 1880. 2 Bde.

[2]) Vgl. I. 50: „Wie mit einer im Silbergraugrün des Zitterpappelblätterflaums schillernden Tropfenkugel umgeben . . .“

sondern im Wirklichen selber nach seinem Ansich (I. 2). Dies will Bahnsen mit der Bezeichnung „Realdialektik“ ausdrücken — ein bleibendes Nebeneinander der realen Widersprüche (I. 5); das Resultat des auseinanderlaufenden, in verschiedenen Richtungen auseinanderstrebenden, selbstentzweiten Willens (I. 5); eine Objectivdialektik, in welcher es sich nicht bloss um einen Widerstreit der Denkgesetze unter einander, sondern der Realgesetze einerseits unter sich und anderseits zu den Denkgesetzen handelt (I. 6); zu ihr gehört alles, was die Philosophie als nicht aufgehenden „Rest“ übrig gelassen hat (I. 9). Aber eben dadurch, dass sie einen principiell vorhandenen, nicht zu beseitigenden Widerspruch voraussetzt, beseitigt sie auch die Verlegenheiten der Begriffsdialektik mit einem Ruck (I. 10). Sie erhebt den Urwiderspruch aus der Aschenbrödelstellung in den ihm gebührenden Fürstenrang (I. 11), als den absoluten Kerngehalt des Seienden (I. 1), als den adäquaten Ausdruck für das innerste Kernwerk, für die geheimste Essentia in aller Existenz (I. 13).

Dies ist ihm nun eben der Wille, das concrete Individualwesen, das sich seiner selbst als eines Concrements unvereinbaren Zusammens von Ja und Nein inne wird (I. 10), der selbstentzweit ist und nicht bloss nach dem Sein, sondern zugleich und ebensosehr nach Nichtsein strebt (Vorrede XV).

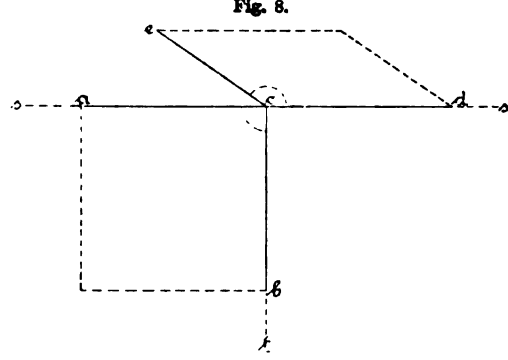
Aus allen diesen Aeusserungen Bahnsens geht hervor, dass seine Realdialektik sich ganz und gar an den Boden der inneren Erfahrung heftet, als deren Gesetz der Widerspruch, das antilogische Princip, unumwunden ausgesprochen wird. Dadurch hebt er sich hoch empor über die Schaar seiner philosophischen Zeitgenossen. Denn für die Wissenschaft kommt alles auf die erste scharfe Scheidung der Gebiete an, in denen das Denken sich bewegt. Es ist nicht zufällig, dass die Anerkennung des Widerspruchs sich auf willensmetaphysischem Boden vorbereitet hat. Allein so scharf Bahnsen seinen Gegenstand auch ins Auge fasst und im Auge behält, so erheben sich doch gegen seine Ausführungen im Einzelnen schwere Bedenken. Ohne Zweifel verdankt es Bahnsen gerade dem Willensbegriff, dass er den Gegenstand der inneren Erfahrung so scharf auf seine widerspruchsvolle Natur hat ansehen können; allein gerade der erste und grösste Vorwurf erhebt sich gegen die metaphysische Un-

bestimmtheit dieses Begriffs. Er selbst nennt ihn eine „dogmatistische“ Basis, auf welcher der junge Schopenhauer ihm vorausgegangen (I. 33). Und Bahnsen scheint allzusehr im Banne seines Meisters geblieben zu sein. Schopenhauers „Universalwille“ ist doch nichts Anderes, als ein mit Eigenschaften begabtes und, (insofern er durch irgend ein Wunder den Intellect aus sich gebiert,) sogar personificirtes Sein an sich. Allein der Wille reicht sicher nicht weiter als das Wollen, und das ist eine in der Zeit sich vollziehende und begrenzte Thätigkeit; welche Begrenzung man auch dann nicht hinwegschafft, wenn man die Gesammtheit der Acte des Wollens als Wille zusammenfasst. Daher ist die Begrenzung dem Willensbegriff immanent, und Wille ist = begrenztes Sein, dem ein begrenzendes Sein gegenübersteht, woraus wiederum hervorgeht, dass dem „Universalwillen“, d. h. dem Sein an sich, ein Gegensatz, aber nicht ein Widerspruch, immanent ist. Obwohl nun Bahnsen die individualistische Auffassung keineswegs fremd ist, so ist er in dieser grundsätzlichen Frage dennoch nicht zu einer ganz entschiedenen Stellungnahme gekommen. Er schwankt zwischen beiden Standpuncten hin und her, sonst hätte er nothwendig auf dieser realen Gegensätzlichkeit auch seine Realdialektik aufbauen müssen, und er wäre nicht in so auffälligem Grade dem zweiten grossen Vorwurf verfallen, Gegensatz und Widerspruch fortwährend zu verwechseln. Dass ihm in dieser Hinsicht die Logik nichts Befriedigendes bot, (er selbst nennt, I. 47, das Kapitel von den Gegensätzen eine der umstrittendsten Partien der formalen Logik,) enthob ihn nur um so weniger der Verpflichtung, durch eine vorgängige Untersuchung hierüber ins Klare zu kommen, und den Bezirk und die Grenzen der Anwendung dieser Begriffe festzustellen. So sieht man sehr bald die Unmöglichkeit ein, auf diesem Wege eine Erweiterung der Erkenntniss wirklich zu erreichen, und dieses Bewusstsein stört den Leser selbst im Genuss der geistvollsten Stellen, an denen die Realdialektik in der That überreich, und durch die sie in so hohem Grade fesselnd und belehrend ist. Will man sich eben dem Reiz seines Gedankenfluges und dem Glanz seiner Rede ganz überlassen, so wird man plötzlich unsanft wider das Querholz einer solchen Verwechselung gestossen. Das Behagen weicht

wie einer schmerzhaften Empfindung; oder wenigstens weicht das Gefühl eines stetigen Fortschreitens dem eines ermüdenden Schaukelns auf derselben Stelle.

Der Satz der Gegensätzlichkeit, der uns den Eingang ins Metaphysische hat finden lassen, ist umgekehrt aus demselben Grunde auch der erste und unmittelbarste Abdruck des Metaphysischen, und desshalb müssen die Arten der Gegensätze auch schon im Metaphysischen angedeutet sein. Wir haben aber gefunden, dass dort zwei Seinsinhalte mit gemeinsamer Form (Grenze) sich gegenüberstehen. Dies, mit Hülfe der Richtungsverschiedenheit ausgedrückt, ergiebt folgendes Bild, aus welchem sonach auch die Natur der Gegensätze erkennbar sein wird.

Fig. 8.



Linie *e c* muss auf der Ebene des Papiers als senkrecht gedacht werden; sonach sind *a c b* und *e c d* zwei senkrecht auf einander gestellte Quadrate, die eben die gegensätzlichen Seinsgrössen darstellen sollen. Daher bedeuten *c b* und *e c* die zwei Inhalte, *a c* und *c d* dagegen die, beiden gemeinschaftliche und also in eine Flucht fallende, Form. Man erkennt deutlich den Grund der Dreidimensionalität des Raumes, den Grund der Dreizahl der Kategorien Grösse, Raum und Zeit, die alle auf einander senkrecht stehen. Wir sehen, wie Form und Inhalt und damit sämmtliche conträre (substantivische) Gegensätze auf einander senkrecht stehen, und wie die formalen oder contradictorischen Gegensätze in einer Flucht liegen, also sich diametral, als $+ a$ und $- a$, gegenüber gelegen sind.

Bislang, d. h. solange wir im Metaphysischen verweilen, ist von keinem Widerspruch die Rede; denn wir betrachten im Raum.

Da der Raum, als Grenze, dem Metaphysischen angehört, so kann auch die ganze Welt darin enthalten sein, und im Raum wohnen + und — friedlich neben einander. Ganz anders, wenn wir nur die halbe Welt, die Welt der Formen betrachten wollen, was dann geschieht, wenn wir die Zeitbedingung einführen. Die Zeit, als reciproker Werth der objectiven Seinsgrösse, d. h. nur der halben Welt, hat nur eine Richtung: facta non infecta fieri possunt. Die Zeit vermag daher auch die contradictorischen Gegensätze nicht zu fassen. Deren Zulassung unter der Zeitbedingung bedeutet daher das Unmögliche oder den Widerspruch, und dessen Ausschliessung soll eben der logische Satz vom Widerspruch befehlen.

Es ist nun klar, dass ich auch das Metaphysische unter der Zeitbedingung betrachten kann, wenn ich es nämlich als Form betrachte. Ich drehe dasselbe alsdann gewissermassen durch mein Denken in die Zeitrichtung. Dies geschieht z. B. wenn ich mich als wollend denke. Das Wollen enthält unzweifelhaft die Zeit; es ist nur die Ausbreitung des metaphysischen Wesens in der Zeit, und daher ist es unmöglich oder ein unzulässiger Widerspruch, die Negation des Wollens gleichzeitig neben der Position desselben einzuführen und beides einem und demselben Subject im Urtheil anzuhängen. Hierdurch wird aber Bahnsens Darstellung in ihrem tiefsten Grunde erschüttert. Denn unzählige Male erläutert er seinen Realwiderspruch als ein Zugleich von Ja und Nein, von Wollen und Nichtwollen. Beides zusammengedacht ergiebt aber die Null in der Zeitrichtung, d. h. die Aufhebung der Ausbreitung in der Zeit, der Thätigkeit überhaupt, des Wollens und des Willens, hebt also die Realität auf, anstatt sie zu bestimmen. Wie könnte denn die metaphysische (inhaltliche) Seinsgrösse Wille heissen, wenn das Nichtwollen den Seinsinhalt bestimmen sollte?

Der Wille kann ein und dasselbe nicht zugleich wollen und nicht wollen. Wer möchte eine solche Behauptung nicht für sinnlos halten? Dennoch sagt Bahnsen ausdrücklich: volens idemque nolens, mit identischem Subject und Object (I. 176). Der Satz gilt aber sehr wohl für Ungleichzeitigkeit. Wenn nun der Wille als das Constante in aller Verschiedenheit des Wollens erachtet, alles Wollen auf den einen constanten Willenspunct be-

zogen wird, so erscheint er wohl dem oberflächlichen Beobachter, vor allem den logischen Sprachgesetzen zufolge, als in sich widersprechend, ist es aber dennoch nicht; denn von gleichzeitigem Wollen und Nichtwollen eben desselben ist hier niemals die Rede, obwohl Bahnsen das offenbar meint [1]). Fernerhin kann der Wille sehr wohl Entgegengesetztes gleichzeitig wollen, wenn das Entgegengesetzte nur nicht contradictorisch ist. Dass der Wille gleichzeitig Richtungsverschiedenes, d. h. rectangular Gegensätzliches will, ist so wenig ein Widerspruch, wie dass ein Punct gleichzeitig zweien auf ihn rechtwinklig zu einander einwirkenden Kräften ausgesetzt sein kann. So kann der Wille gleichzeitig die Annäherung ans Object, also die Verschmelzung mit dem Object, das Aufgehen darin (im Lustgefühl) und die Selbsterhaltung, d. h. die Entfernung vom Object, erstreben; denn beide Strebungen stehen, wie Subject und Object selbst, auf einander senkrecht, sind also hier, obwohl sich anscheinend diametral gegenüber stehend, nicht contradictorisch. — So verschwinden bei näherem Zusehen eine Menge scheinbarer Widersprüche im Willen und lösen sich in Gegensätze auf.

Welche Widersprüche, d. h. gleichzeitige Beziehung contradictorischer Prädicate auf ein und dasselbe Satzsubject, aber dennoch unversehrt bestehen bleiben, haben wir bereits oben bei den Kategorien resp. kategorialen Attributen gesehen. Sie müssen hier auftreten, weil dem Denken die logisch unmögliche Aufgabe gestellt wird, mit zwei in einem Satzsubject verschmolzenen conträren Gegensätzen ein Urtheil zu bilden; woraus hervorgeht, dass auch dem logischen Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch der Eintritt ins metaphysische Gebiet verweigert werden muss. Die Metalogik, die es mit Inhalt und Form zugleich zu thun hat, kann die Anmassungen der jüngeren Schwester Logik, die es nur mit der Form zu thun hat, mit Erfolg zurückweisen, ja angriffsweise vorgehen.

[1]) Indessen muss zugegeben werden, dass hier Wollen und Nichtwollen immer auf ein und dasselbe Satzsubject (den Willen) bezogen wird, dass also gerade diejenigen dem Widerspruch gegenüber hülflos dastehen, welche die Zeitbedingung aus dem Satz vom Widerspruch hinwegnehmen, also denselben als allgemein gültig hinstellen wollen, (während wir seine Anwendbarkeit auf das Zeitlose, Metaphysische, bestreiten).

Bahnsen steht mit einem Fuss in der Schopenhauerischen Metaphysik des Universalwillens, mit dem anderen auf dem von ihm eigenthümlich (characterologisch) ausgebauten Willens-Individualismus. Es ist zu seinem tragischen Geschick geworden, dass er auf beiden verharren musste. Denn der Schopenhauerische Wille ist der Vater des Pessimismus, der Bahnsen ebenso eigenthümlich und ursprünglich angehört, wie seinem Meister. Hier ist der Wille das sich selbst zerfleischende Ungeheuer, das als letzter, oberster Begriff an sich endgültig und einer weiteren Erklärung weder fähig noch bedürftig ist, seinerseits aber die Schlechtigkeit der Welt genügend erklärt. Denn überträgt man mit Schopenhauer den Willensbegriff auf das reine Sein, so ist allerdings der Wille ein in sich gespaltener, ein sich selbst bejahender und verneinender, ein in sich widersprechender, und der Widerspruch liegt nicht bloss „im Wissen", sondern auch „im Wesen der Welt". „Die Realdialektik, sagt Bahnsen I. 41, lässt alle Umwege mystisch verschleiernder Erklärungsversuche unbetreten und führt vorkommenden Falls eine Unbegreiflichkeit, ein anscheinend Wunderbares, lieber direct auf den metaphysischen Urwiderspruch zurück." — Es ist Schopenhauers Standpunct, der aus einer ganzen Reihe von Aussprüchen, wie die folgenden, hindurchleuchtet: „die Realdialektik kennt nur eine Substanz, diese aber ist in sich entzweit" (I. 44); „sie muss es also wohl als ein unentrinnbares Loos hinnehmen, wenn man der von ihr festgehaltenen Einheitlichkeit des Princips keinen rechten Glauben schenken wollte, sondern aus der Selbstentzweitheit eine in sich getrennte Zweiheit herauszuklauben versuchte und höchstens einen gemeinsamen Wurzelstock für die vermeintlich dabei herauskommenden beiden Willen zugestand" (I. 45), während die Realdialektik „an dem ungeschiedenen Einen die sich widersprechende Zweiseitigkeit erfassen will" (I. 45). Hier also giebt es keine versöhnende Einheit hinter dem Selbstentzweiungstableau (I. 46), sondern die unverlierbare Einheit ist die hinter allen Widersprüchen stehen bleibende, dieselben essentialiter zusammenschliessende Natur des metaphysischen Urwesens: Wille zu sein. Das realdialektische Urwort lautet: „das metaphysische Ens ist ein Wille, der nichts will als Nichtwollen" (I. 47). Die Essenz des absolut Seienden ist ein in sich Widersprechendes (I. 50);

giebt aber desswegen die Identität mit sich selbst nicht auf: das in sich Widersprechende bleibt sich in dieser seiner Widerspruchsnatur durch alle Zeiten gleich und identisch (I. 53). Der Widerspruch ist der Ausdruck für das selbstentzweite Wesen der realen Welt, ein Prädicat des Seienden, nicht das Seiende selber, ein Attribut des Weltwesens, nicht dessen allmächtige Substanz, als welche wir vielmehr den Willen erkannt haben (I. 155). Die Selbstentzweiung ist eine substantiale, nicht eine bloss functionelle (I. 158). Uns ist das Alles zusammenhaltende Band der Wille (I. 322); der ewig constante Willenskern (I. 375). Suchen wir einen Urstoff, so können wir ihn nur in einem Ursein finden, und als das einzig unaufhebbare Merkmal dieses hat die Realdialektik den realen Widerspruch, den selbstentzweiten Willen als Ens metaphysicum erkannt (I. 386). Wille ist das Ansich der Materie (I. 434). Schopenhauers Selbstdifferenzirung des Willens ist erst dann recht verständlich, wenn man sie unter dem Begriff einer nicht anders als realdialektisch vorstellbaren Selbstentzweitheit des metaphysischen Urwesens denkt (I. 441). Contradictorisches Auseinandertreten des Einen Willens, heisst es I. 443. Die Doppelheit ist bereits in der Einheit der Ursubstanz, mithin in der Form der Selbstentzweiung (I. 453).

Zu allen Zeiten ist das ἓν καὶ πᾶν, d. i. das ἓν καὶ πολύ, das schwere Problem der Philosophen gewesen[1]). Weil die Vereinigung der zwei contradictorischen Bestimmungen so schwer war, haben von jeher die strengen Metaphysiker, die durch die Art ihres Denkens mit Macht auf ein einheitliches, oberstes, allumfassendes Princip hingetrieben werden, die Einheit vorzugsweise ins Auge gefasst, während diejenigen Philosophen, die mehr nach der thatsächlichen Art der Naturforscher an die Betrachtung der Welt herantreten, die augenscheinliche Vielheit als weiter nicht zu erklärende Thatsache einfach hingenommen haben. So hat die genannte Schwierigkeit, anstatt durch Versöhnung der Gegensätze gelöst zu werden, die Denker vielmehr in zwei Lager getheilt. Ohne Zweifel verdankt die Schopenhauerische Begriffsschöpfung den bestrickenden Zauber der Art, wie sie, eben so einfach wie grossartig, die Versöhnung des Einen und Vielen zu

[1]) Vergl. Bahnsen, I. 282: „die leidige Thatsache der Vielheit ist es, die das böse Problem ihres Ursprungs stellt."

bewerkstelligen scheint. Allein doch nur scheint. Denn characteristisch genug ist Schopenhauer durch die sich häufenden Schwierigkeiten und durch langes Nachdenken selbst dahin gedrängt worden, später (im II. Bande seines Hauptwerks) seinen Universalwillensbegriff (zum Schaden der Einheitlichkeit seines Systems) wesentlich anders zu fassen. Gerade so ergeht es Bahnsen. Allein er macht sich die Sache zu leicht, wenn er annimmt, seine „Henadenwelt", oder seine pluralistische Welt von Individualwillen lasse sich mit Schopenhauers Begriff so ohne weiteres vereinigen. Man kann nur entweder den einen oder den anderen Standpunct festhalten. Ist das Individuum seiner Essentia nach Wille, so geht es nicht an, dasjenige, was alle Einzelwillen in sich befasst, ebenfalls Willen zu nennen. Denn das Viele ist nicht in dem Einen, wie etwa die Haufen der Tochterzellen in der Mutterzelle, enthalten, sondern beide Begriffe sind nur zwei völlig gleichwerthige, contradictorische Bestimmungen am Sein. Und, was für Bahnsen das schlimmste ist, der Widerspruch „im Wesen der Welt" geht verloren! Nur der Universalwille ist in sich widersprechend, wenn er sich selbst bejaht und verneint; nur für ihn gilt „der Realwiderspruch, die Duplicität eines schlichthin simultanen Ineinander von Wollen und Nichtwollen" (I. 98). Die Thatsächlichkeit einer Fülle von Einzelwillen, mögen sie sonst auch Monaden, Atome, Realen oder schliesslich Henaden genannt werden, hat nichts vom Widerspruch an sich, höchstens eine Verzichtleistung auf ein metaphysisches Verständniss der Welt. Der contradictorische Gegensatz wird hier vielmehr zum conträren (nämlich von Einzelwillen), der Widerspruch zum einfachen Gegentheil, und wenn ein Widerspruch vorhanden ist, so muss er anderswo gesucht werden.

Je mehr Bahnsen in der Realdialektik voranschreitet, desto auffälliger wird die grundsätzliche Veränderung seines Standpunctes; desto entschiedener individualistisch wird er; desto mehr betont er den Einzelwillen. Während er es früher ausdrücklich als Missverständniss erklärt hat, „aus der Selbstentzweitheit eine in sich getrennte Zweiheit herausklauben zu wollen", wobei höchstens ein gemeinsamer Grundstock für die zwei dabei herauskommenden Willen angenommen werde, so wird ihm später der Wille, wie er sich im Selbstbewusstsein findet, „ein substantieller

Einzelwille (nicht als blosser Einzelact eines Gesammtwillens)" (II. 54). Im Schopenhauerischen Urwunder, d. h. in der Verbindung des wollenden und erkennenden Ich, ist der Universalwille aus der Welt geschafft[1]) und durch den metaphysischen Individualismus (Pluralismus) ersetzt. Nur ein Einzelnes kann quâ Ich wollen, ... daher involvirt der Satz von der absoluten Realität des Willens den von der schlechthin realen Vielheit, was nichts Anderes heisst, als dass die Lehre vom All-Einen hinsterben muss, sobald der Wille zum Selbstbewusstsein gelangt (I. 172). Eine Schranke kann der Wille nur an anderen Willen finden und mit der Endlichkeit und Vielheit des Willens ist eo ipso schon der Begriff der bloss relativen Selbstständigkeit mitgesetzt (I. 173). An der merkwürdigen Stelle I. 199 f. giebt uns Bahnsen selbst von seiner Denkumwandlung aus einem „All-Einler" in einen Individualisten Zeugniss. Hier verflüchtigt sich ihm das metaphysische Wesen schon derart, dass er, indem er nur für das Individuelle den Namen des Reellen in Anspruch nimmt, sogar den auffallenden Zusatz macht, „soweit sich bei der allgemeinen Relativität überhaupt von wahrhafter Realität sprechen lässt". I. 317 statuirt er für Willewesen als solche nur eine beschränkte Selbstständigkeit, obwohl später (I. 375) wiederum vom ewig constanten Willenskern gesprochen wird. Treffend sagt er (I. 282): „die Coincidentia oppositorum war das Ziel des Ringens aller derer, welche sich überhaupt mit einem Absoluten befassten. Bei ihnen allen kehrt das Streben wieder, Unmögliches möglich zu machen, Unversöhnbares zu versöhnen, — aber Keiner wagt es recht, auszusprechen, dass es das Wesen der Welt ist, all diese Realcontradictionen zu perpetuiren." Weil wir selber Viele sind, so können wir die Welt gar nicht anders denken als wie eine immerdar selbstentzweite. Denn ein echtes richtiges Eines lässt gar keine Zweiheit an sich herankommen. Eine secundäre Zweiheit ist für jedes absolut Eine ein Ungedanke. Solange es ein Sein gab, gab es auch ein entzweites Sein (I. 283).

Dies sind lauter Aussprüche, wie sie nimmermehr zu Schopenhauers Auffassung stimmen. Wenn Bahnsen aber dann wiederum (I. 441) Schopenhauers Selbstdifferenzirung des Willens

[1]) Doch sicherlich nicht nach Schopenhauers eigener Meinung.

nur als realdialektisch vorstellbare Selbstentzweitheit des metaphysischen Urwesens für recht verständlich erklärt, und I. 443 von contradictorischem Auseinandertreten des Einen Willens spricht, sowie I. 446 von der Gegenspannung der realdialektisch antagonistisch einander widerstrebenden Hälften der selbstentzweiten Einheit, ferner von der Doppelheit, die bereits in der Ursubstanz, mithin in der Form der Selbstentzweiung enthalten ist (I. 453), sodann wieder in dem Nebeneinanderbestehen der contradictorisch sich zu einander verhaltenden Willensinhaltshälften das grösste Wunder erblickt (I. 423), und dem Willen ein Sichselbst-Entgegenwirken, ein polares Auseinandertreten seines Wesens, somit Vielheit ursprünglich und wesentlich zuspricht: so sieht man deutlich genug, wo der grundsätzliche Fehler seines Denkens steckt, dass nämlich der Schopenhauerische Universalwille ihm zur unabstreifbaren Fessel wird, die ihn verhindert, auf den ihm eigentlich angehörenden Boden des Willensindividualismus völlig hinüberzutreten, und dass beide Standpuncte thatsächlich unvereinbar sind. Nur das entzweite, d. h. das gespaltene Sein, d. h. die Seinshälfte, nicht das über dem Begriff stehende ganze oder reine Sein darf Wille genannt werden. So nahe oft Bahnsen dieser Erkenntniss zugetrieben wird, so wenig vermag er sie als einzige Grundlage festzuhalten. Denn von allem Anfang an hat er mit Schopenhauer den grossen, bereits oben gekennzeichneten, erkenntnisstheoretischen Fehler begangen, die kategorialen Begriffe der Einheit, der Substanzialität auf den „Universalwillen“, d. h. den Pseudobegriff des reinen Seins, der alle Begriffe in sich schliesst, selber aber keiner ist, zu übertragen. Das kann er nicht mehr ändern; denn dadurch eben darf ihm die reine Gegensätzlichkeit zum Widerspruch, das einfach Diametrale zum Contradictorischen werden.

Bahnsen weiss gar nicht, wie hoch ihn der Willensindividualismus zu stehen kommt. Man kann in der That von einer „Weltnegativität“ (I. 49) sprechen; man kann die Selbstentzweitheit einen Realwiderspruch nennen, — aber nur in der Voraussetzung eines Universalwillens! Innerhalb desselben negirt eine Willenshälfte die andere, wenn sie sich selbst bejaht. Es ist ein „volens idemque nolens“, was einem und demselben constanten Willewesen (als Satzsubject) zuertheilt wird. Dies heisst

Widerspruch, obwohl Bahnsen diesen Realwiderspruch doch anders aufgefasst wissen will als den gewöhnlichen. Die Logiker zerfällen die Welt in zwei dualistisch gegen einander gestellte Factoren. Die Realdialektik dagegen weiss, dass in jedem Ja ein Nein steckt und umgekehrt, jedes wachsend mit der Energie seines Gegentheils (I. 44). In der Verbaldialektik sind Widersprüche und contradictorische Gegensätze; hier sind schlichthin, nicht erst durch das Denken hineingelegte Contraria (I. 49); eine dira necessitas dupliciter volendi i. e. essendi; wonach das Gegebene in seinem Kernwesen als eine Einheit von Wollen und Nichtwollen sich selber widerspricht (I. 60). Innerhalb aber dieser Widerspruchsnatur verläuft das Geschehende logisch rectograd, d. h. der Wille bleibt ewig mit sich selbst identisch und daher insoweit logisch correct; hier steht Logisches wider Logisches; jede Hälfte des mit sich selbst Entzweiten gebärdet sich in sich selber nach logischer Folgerichtigkeit (I. 67); im Realdialektischen ist die eine Seite durch ihre Kehrseite ergänzt (I. 70). Das realdialektische Ens volens idemque nolens ist ein Wollewesen mit zwei entgegengesetzten Richtungen des Wollens (I. 75); es ist in ewiger Schwebe gesetzt, zugleich mit identischem Object seines Velle und Nolle. Jede Seite ist ebensogut Ja als Nein: das rücktreibende Nein ist das Ja dessen, was des Verneinten Widerspruch ist. Es ist immer ebenfalls ein durch sich selbst Bestehendes und nur dem sprachlichen Aasdruck nach ein Nichtseiendes; das Nein bejaht das ihm entsprechende (I. 176). Daher denn auch der ewige Conflict, der ewige Schmerz des ebenso ruheunfähigen als ruhebedürftigen Willens (I. 177). Der Widerspruch der Realdialektik giebt eine wirkliche Einheit von Bejahung und Verneinung: voluntas nolens, noluntas volens. Der Wille muss sogar sein eigenes Nichtwollen wollen (I. 189). Die Erfahrung zeigt, dass der Widerstreit zwischen Zweien das volle Gegenstück zum Widerspruch innerhalb eines und desselben bilden kann (I. 197). Der Wille hat das „doppelte Gesetz in seinen Gliedern", dass er nur so weit in logischer Rectascension sich bewegt, als je eine seiner selbstentzweiten Dimensionen reicht, dagegen in den halbseitigen Strebungen im Verhältniss zu den Vorgängen innerhalb der anderen leider nicht gar keine, sondern eine umgekehrte Logik, d. h. Realdialektik, waltet (I. 202).

Man muss gestehen, dass Bahnsen in all diesen Stellen den Unterschied des realdialektischen vom verbaldialektischen Widerspruch mit grosser Kraft und Deutlichkeit dargelegt und gezeigt hat, „dass dieses Ja und Nein im willensmetaphysischen Realwiderspruch ein gut Theil mehr besagt, als das rein formale Verhältniss von Negation und Affirmation, vielmehr einen concreten Willensinhalt mit beschliesst, zu welchem das Verhalten des Willens in seinen jeweiligen Entscheidungen ein contradictorisches ist" (I. 394). Wird die Richtigkeit zugegeben (was wir auf Ausdrücke wie: „Nolle ist ein Wollen des Nichtseins, nicht bloss ein Nichtwollen des Seins [I. 187]; der Wille ist ein Wesen, das nichts will als Nichtwollen" [I. 48] doch nicht ausdehnen möchten), so wird doch alles falsch, wenn es auf den Einzelwillen bezogen wird. Der Einzelwille bejaht sich immer, verneint sich nie (nennt doch Schopenhauer mit Recht sogar den Selbstmord eine starke Willensbejahung!), wie dies in gleicher Art sein Widerpart thut, obwohl beide Strebungsrichtungen sich diametral (also wie positiv und negativ) gegenüberstehen. Welcher Sprung ist es von der furchtbaren Weltnegativität, der Mutter aller endlosen Qualen des Daseins, bis zu der Erklärung des Nichtwollens (I. 331), wo es bestimmt wird als „ein nicht etwa bloss logisch abstract verneintes Wollen, sondern als ein durch Gegenmotive zur Unthätigkeit gebrachtes Wollen"; welcher Sprung dann wiederum bis zu dem Bekenntniss (I. 434), „es habe den Anschein, als solle der ganze realdialektische Antagonismus in räumliche Gegensätzlichkeit aufgehen"! Ein Nichtwollen im Einzelwillen, im strengen Sinn, wie es für Aufstellung eines Realwiderspruchs erforderlich wäre, kann es überhaupt nicht geben. Hier tritt die Erkenntnissschranke, die man sich im Willensbegriff selbst aufgerichtet hat, deutlich hervor. Bahnsen erklärt sich zwar als einen Feind aller Hypostasirung; allein sicherlich ist der Wille nichts weiter, als eine Hypostasirung des Wollens. Wir erkennen uns als wollend: dies ist der ganze Inhalt des Willensbegriffs, und daher ist er selbst nichts Anderes, als ein Verbalsubstantiv, ein „Träger des Missverständnisses" (I. 157). Wollen aber ist die Ausbreitung einer metaphysischen Seinsgrösse in Raum und Zeit. Also kann es Nichtwollen so wenig geben wie Nichtsein; denn mit dem Wollen wäre der Wille, und

damit das Sein selbst, die Essentia, aufgehoben, was Bahnsen übrigens sehr wohl weiss (vergl. I. 331); · Nichtwollen ist immer Anderswollen, wie in der berühmten Hegel'schen These Nichtsein immer Anderssein bedeutet. Denn die Zeit reicht nicht an das Sein selbst heran. Ein und dasselbe Object aber (d. h. nach einer und derselben Richtung) gleichzeitig wollen und nicht wollen, was einen wirklichen Widerspruch ausmachen würde, kann kein Individualwille. Wenn Bahnsen mit grosser Emphase den Denkact für einen Willensact erklärt (I. 446), so könnte man hier durch eine analoge Betrachtung (Denken — Nichtdenken) den Widersinn dieses Widerspruchs leicht aufzeigen. Könnte aber endlich das Nichtwollen ein durch Gegenmotive zur Unthätigkeit gebrachtes Wollen (I. 331) genannt werden, doch nicht etwa durch zwei conträr gegensätzliche, sondern durch zwei sich diametral gegenüberstehende Motive! — so würde dies allerdings einen Widerspruch in dem Individualwillen hineinbringen; denn es würde dies bedeuten, dass man nach zwei diametral entgegengesetzten Richtungen, die demnach als positiv und negativ (+ und —) bezeichnet werden müssten, gleichzeitig w o l l e n könne; was wiederum nichts Anderes besagen würde, als dass zwei zeitliche contradictorische Prädicatsbestimmungen gleichzeitig auf ein und dasselbe Subject bezogen werden, was gerade das Wesen des Widerspruchs ausmacht[1]).

„Du würdest
Den Bären fliehn, doch ging die Flucht zur Brandung,
So bötst du ihm die Stirn.“

Allerdings kann hier der zwischen den zwei Gegenmotiven eingezwängte Wille auch wie gelähmt („zur Ruhe gebracht“) stehen bleiben. Darin aber liegt kein Widerspruch. Der Wille bejaht sich hier aufs stärkste; immer ist er Wille zum Leben, niemals Wille v o m Leben (I. 454) oder Wille zum Tode (I. 373).

Es ist aber auch ein Irrthum überhaupt, (dies ist hier der

---

[1]) Das wäre alsdann wirklich das, was Bahnsen das grösste Wunder nennt: „das Nebeneinanderbestehen der contradictorisch sich zu einander verhaltenden Willensinhaltshälften“ (I. 423) — was, wenn nicht der Einzelwille, sondern der Universalwille als die „in aller Contradictorietät einheitlich verbleibende Substanz“ (I. 419) gedacht ist, aufhört, ein Wunder zu sein.

wesentliche Umstand,) bei dem zur Ruhe gebrachten, also nichtwollenden Willen von einer gleichzeitigen contradictorischen Motivation (und daher auch contradictorischem Wollen) zu sprechen — und hiermit treten wir schliesslich der Lösung des Räthsels näher. Der bewusste Wille ist in der Schwebe zwischen beiden Motiven, d. h. er schwankt zwischen beiden, von denen das eine einwirkt, bevor dem anderen noch Folge gegeben worden. Der Effect ist „Ruhe“; allein deren Bild ist nicht die Null, sondern eine Curve wie ein enger Doppelkamm, von abwechselnd negativen und positiven steilen Schwankungen; daher die Ruhe des Starrkrampfes, nicht der Lähmung. Mit anderen Worten: die Beziehung der Motive aufs Bewusstsein ist nicht gleichzeitig, sondern alternirend[1]), und damit ist der Anwendbarkeit des Satzes vom Widerspruch die Thür verschlossen. Auch hier ist kein Widerspruch, — wenn nämlich der genannte logische Satz nicht als allgemein gültig dasteht, sondern der Zeitbedingung gehorcht.

Im Ichpunct ist Wille und Bewusstsein verbunden. Vom Bewusstsein wissen wir, dass es sowohl als constanter Einheitspunct, wie auch als in der Zeit fortlaufende Linie, als Coordinatenanfangspunct sowohl, wie auch als Punct, der in der Abscissenachse fortrollt und diese bildet, aufgefasst werden kann. Wäre das Bewusstsein ein absoluter Punct, so wäre dem Widerspruch nicht zu entgehen; so aber werden die contradictorischen Motive nicht auf diesen, sondern auf die Zeitlinie oder auf das sich ändernde, sog. empirische Bewusstsein bezogen, und damit verschwindet der Widerspruch im Wollen, soweit es dem Individualwillen angehört, gänzlich. Der Realdialektik wäre der Boden entzogen, wenn nicht die erwähnte Doppelheit des Bewusstseins, das mit dem Sein verbunden ist, darauf hinwiese, dass des Räthsels Lösung gerade in diesem metaphysischen Knäuel, also weiter zurück, hinter dem Willen, (der ja bewusstes

[1]) Man vergleiche folgendes Experiment: Taucht man eine Hand in sehr kaltes, die andere in heisses Wasser, so müsste, wäre die Einwirkung der zwei contradictorischen Motive gleichzeitig, gerade so die Empfindung des Lauen entstehen, wie wenn die Wässer gemischt wären. In der That hat man aber zwei verschiedene schmerzhafte Empfindungen, d. h. eine überaus schnell alternirende Beziehung der extremen Temperaturgrade aufs Bewusstsein.

Sein ist,) also im Vorbewussten oder echt Metaphysischen gelegen sein möchte. Die Metalogik hat sie bereits gefunden. Auch sie verlegt, wie Bahnsen, den Widerspruch in das Sein, die Essentia, oder das, was Bahnsen unter Willen versteht, indem sie die metaphysische Seinsgrösse mit contradictorischen Attributen begabt. Allein in der endgültigen Gestaltung ihrer Aussagen gehen Metalogik und Realdialektik weit auseinander. Während erstere sie mit aller Bestimmtheit abgiebt, indem sie sich als gleichberechtigte, ja ältere Schwester der Logik neben sie stellt und die Grenzen der beiderseitigen Gebiete genau angiebt, so hat letztere einen entschieden skeptischen Beigeschmack. Bahnsen verzweifelt schier an der Mittheilbarkeit seiner intuitiven Erkenntniss und beschuldigt mit Recht den logischen Character der Sprache (I. 199), die sich hierfür nicht eigne, — indem sie in der That, ganz im Dienste formaler Erkenntniss stehend, auf inhaltliche Erkenntniss nicht eingerichtet sein kann.

In dieser Hinsicht betont Bahnsen sehr richtig die Incongruenz zwischen dem logisch gearteten Geistesproduct der Sprache und dem antilogischen Ergebniss realdialektischer Anschauung (I. 45), und wiederum ganz richtig (I. 157), dass der Wille zu souverain sei, als dass er sich zum Vasallen der Logiker hergeben möchte. Die Realdialektik entspringt ihm aus der Einsicht in die sozusagen absolute Räthselnatur der Welt (I. 8); aus einer tiefen Demüthigung, einer Art Verzweiflung an der logisch correcten Erkennbarkeit der Welt (I. 9). Sie will durch unleugbare Thatsachen, nicht durch unwiderlegliche Gründe überzeugen (I. 29). Eine eigentliche Methode hat sie nicht; das wäre eine Contradictio in adjecto (I. 26). Vielmehr beruft sie sich auf das Gefühl, dem Bindeglied zwischen der Welt des Wollens und Erkennens; allein sie kann den Übergang beider nicht greifbar darstellen, sondern sich diesem archimedischen Punct der Metaphysik und Erkenntnisstheorie nur asymptotisch nähern (I. 35). Sie flieht nicht vor dem Widerspruch, und, alle Umwege mystisch verschleiernder Erklärungsversuche unbetreten lassend, führt sie lieber eine Unbegreiflichkeit, ein anscheinend Wunderbares auf einen metaphysischen Urwiderspruch zurück (I. 41). Ihr Gegenstand ist, wie der der Mystik, ein im Grunde Unsagbares; daher sie auch oft das Schicksal derselben theilt, zu

einander wechselweise sich aufhebenden Worten greifen, mit einer bewussten contradictio in adjecto sich behelfen zu müssen. Und sie muss es als ein wohl unentrinnbares Loos hinnehmen, wenn man der von ihr festgehaltenen Einheitlichkeit des Princips keinen rechten Glauben schenken will (I. 45). Ihr ist der Weisheit letzter Schluss die Resignation auf das Unmögliche, weil sich nun einmal die absolute Gewissheit unseres Wissens niemals erweisen lässt (I. 131); denn keine Erkenntnisstheorie sei absolut voraussetzungslos und komme ohne ein Urdogma aus (I. 135). Daher stimmt Bahnsen mit Volkelt überein, dass die Metaphysik nur in einem wesentlich modificirten Sinne Wissenschaft genannt werden könne; „sie bringt es zu Wissen und Kennen, aber nie zu wirklichem Erkennen; man kann ihr keine wirklich strenge Erkenntnisstheorie zu Grunde legen und dem gründlichsten Kritiker bleibt nichts übrig, als die resignirte Selbstbescheidung auf eine Art von Eklekticismus“ (I. 146). Aber dafür entgeht die Realdialektik auch niemals jeder Möglichkeit des Missverständnisses (I. 157). Die Sprache versagt hier, wenn sie sich an die weltenschwangere Negativität der Realdialektik (I. 178) wagt. Denn je gewissenhafter sie sich um eine verständliche Sprache bemüht, desto schmerzlicher bleibt sie sich selbst ihres realdialektisch tragischen Geschickes bewusst, neuen Missverständnissen ausgesetzt zu sein (I. 185). Schon mit dem Wort W i d e r s p r u c h betritt sie ja schon die Feldmark der Erbfeindin, sieht sich zu Compromissen genöthigt, bei denen alle Vortheile auf die Seite der Logisten fallen und erlebt so am Verhältniss des Antilogischen zum Logischen selber ein realdialektisches Schicksal (I. 20). Daher kann sie auch der rechten Zuversicht nicht froh werden, die Früchte der Mittheilbarkeit ungeschmälert geniessen zu können (I. 201). Endlich macht die Realdialektik Halt vor der Frage, warum die Essentia nicht lieber vernünftig logisch geartet sei — wofür ihr die Antwort ausgeht (I. 203).

All diesem gegenüber behauptet die Metalogik für sich den Character einer strengen Wissenschaft, indem sie jede Verbindung mit einem dogmatischen Seitenweg, einem allem Wissen zu Grunde liegenden Urdogma zurückweist. Fern von aller Verzweiflung will sie gerade die Welt e n t r ä t h s e l n, und zwar nicht bloss durch unleugbare Thatsachen, sondern durch unwiderleg-

liche Gründe überzeugen. Zwar leugnet sie ebenfalls die logisch correcte Erkennbarkeit der Welt, aber nur, weil sie die Tragweite der Logik überhaupt einschränkt, und sich selbst als gleichberechtigte Mitschwester behufs der Welterklärung ihr zur Seite stellt — als die eigentliche „Methode" der metaphysischen Erkenntniss. Auf das Gefühl beruft sie sich gar nicht, sondern behauptet, dass im heliocentrischen Standpunct, — von welchem aus es gestattet ist, das Sein in seiner Objectivität, d. h. in seiner Abgelöstheit von der Subjectivität, also ausgeschält und losgelöst aus dem Bewusstsein des Ich, als vorbewusstes Sein, also als metaphysisches Sein, für sich, in seiner Nacktheit sowohl, als auch dann wiederum in seiner synthetischen Verbindung mit dem Bewusstsein, aber in klarer Gegensätzlichkeit, zu betrachten, — der archimedische Punct der Welterklärung gewonnen sei. Alle Mystik zurückweisend, vertreibt sie durch Erklärung des Widerspruchs das Unbegreifliche und Wunderbare. Indem sie die contradictio in adjecto, jedoch auf erkenntnisstheoretischer Grundlage und in ganz bestimmter (kategorialer) Eingrenzung zu ihrem sprachlichen Ausdruck macht, will sie gerade das Unsagbare eben so strenge bezeichnen, als die Logik es ihrerseits in ihrer Rechtläufigkeit thut, und fürchtet gar nicht, missverstanden zu werden. Fern ist sie von aller Resignation auf den absoluten Gewissheitsgrad und will eben durch ihre Methode die Metaphysik zur reinen Wissenschaft erheben, indem sie gerade die Gründe angiebt, warum die Essentia nicht logisch geartet sein kann.

Die Metalogik fusst auf keinem anderen Grund, als der Erfahrungsthatsache, der Selbstgewissheit des eigenen Daseins; auf dem „Empfindungs- (Denk-) und Willensrealismus, auf den sich allerdings jeder Erkenntnisstheoretiker zurückgeworfen sieht" (I. 35). Allein von da an gehen die Wege der Realdialektik und Metalogik bereits auseinander. Bahnsen wird in der That „dogmatistisch", indem er mit Schopenhauer das im Bewusstsein vorgefundene Wollen zum Willen hypostasirt, denselben zur Essentia erklärt und sich damit den Weg einer wissenschaftlichen, d. h. erkenntnisstheoretischen Lösung verschliesst. Es ist der Mangel einer Erkenntnisstheorie, der die Realdialektik zumeist auszeichnet. Die Metalogik abstrahirt aus dem Wollen

und Denken das Sein, betrachtet beide Selbstbewusstseinsdaten als Ausbreitungen des Seins in Raum und Zeit, und demnach als Formen, unter denen das aufs Bewusstsein bezogene, also vorbewusste, Sein im Bewusstsein auftritt. Sie sucht also hinter den Willen in das wahrhaft Metaphysische zu gelangen. Daraus, dass das Sein der inhaltlichen Erfahrung als Form im Bewusstsein auftritt, schliesst sie, dass die Form nicht bloss dem bewussten, sondern auch dem vorbewussten Sein angehöre. Sie leugnet, dass der Punct, der im Ich als Seinspunct auftritt, absolut gesetzt sein könne, ohne Beziehung zu einer Grenze; behauptet also, dass im Ich nicht das ganze Sein enthalten sei, sondern nur ein getheiltes, d. h. ein begrenztes Sein, und gelangt so zu ihrem höchsten Begriff der vorbewussten metaphysischen Seinsgrösse, die mit ihrem Widerpart, der begrenzenden Seinsgrösse, das reine Sein ausmacht. Sie erklärt also, dass im punctuellen Sein des Ich die zwei gegensätzlichen Begriffe von Inhalt und Form in punctueller Verschmelzung und Untrennbarkeit enthalten seien, und setzt damit der Anwendbarkeit der Logik eine unübersteigliche Grenze; in Uebereinstimmung mit dem wichtigsten Satz der Kritik der reinen Vernunft, wonach der Verstandesgebrauch nicht transscendental gemacht werden darf. Denn in der That besteht das logische Urtheil aus Subject und Prädicat. Hier aber sind in dem Subjectbegriff zwei gegensätzliche Begriffe enthalten, von denen überdies nur der eine, nämlich die Form, durch sprachliche Bestimmungen überhaupt erreicht werden kann. Und gerade auf den Inhalt ist das eigentliche metaphysische Bestreben doch gerichtet.

Es ist nun sehr merkwürdig, dass das Verfahren, das die Metalogik einschlägt, um zu ihrem Ziel, der metaphysischen Inhaltsbestimmung, zu gelangen, dem der mathematischen Differentiation ganz verwandt ist. Man könnte, wenn diese eine quotientäre genannt wird, jenes als eine Art subtractiver Differentiation bezeichnen, oder als eine Differentiation nach dem Raum, wenn die Mathematik nach der Zeit differentiirt.

Die Mathematik gelangt auf das in aller Veränderung Beharrliche, auf die hinter der Erscheinung stehende Constante dadurch, dass sie die Ausdehnungen in Zeit und Raum, oder die

Ebene, welche die Zeitrichtung enthält, aufhebt und zu Null reducirt:

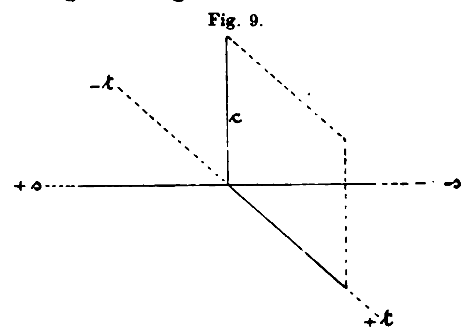
$$\frac{0}{0} = \text{const.}$$

Die Metalogik dagegen lässt zwei contradictorische (formale) Bestimmungen ($+ a$ und $- a$) sich gegenseitig aufheben und dadurch den Seinsinhalt, das Unerkennbare, unter dem Bilde der Null hervortreten:

$$(+ a) + (- a) = 0.$$

Das Verhältniss beider Verfahrungsweisen, die, wie Zeit und Raum selbst, auf einander senkrecht stehen, wird sehr deutlich gemacht durch folgende Figur:

Fig. 9.



Die Mathematik differentiirt nach der Richtung $t\,t$, die Metalogik nach der Richtung $s\,s$. In beiden Fällen ist das Ergebniss das Hervortreten der Ordinate c, als das Maass der inhaltlichen Seinsgrösse, mit welcher der Fusspunct der Ordinate geladen ist.

Das subtractive Verfahren der Metalogik ist möglich, weil sie überhaupt nur im Raum betrachtet und mit der Zeit gar nichts zu schaffen hat; es wäre aber nach letzterer auch unmöglich, weil die Zeit sich nach rückwärts (nach $- t$) nicht ausdehnt (nur die Richtung nach vorwärts hat). Daraus ist wiederum der Irrthum, den Bahnsen begeht, klar ersichtlich. Bedeutet nämlich die Ordinate c einen metaphysischen Seinsinhalt, der sich in der Richtung $+ t$ als wollend ausdehnt, so kann derselbe sich nicht nach der Richtung $- t$ als nichtwollend ausdehnen. Nur der Universalwille könnte, als mit beiden Strebungen in sich begabt, etwa so vorgestellt werden. Ein Individualwille, (und nur ein solcher ist ein zulässiger meta-

physischer Begriff,) will nur nach der Richtung der positiven Zeit, weil es eine negative nicht giebt. Diese umgekehrte Richtung des Wollens gehört vielmehr der gegensätzlichen Seinsgrösse (Einzelwillen) an. Daher ist „der Widerspruch im Wesen der Welt" überhaupt nicht im Wollen enthalten.

Bedeutet nun aber die Ausdehnung nach $+ t$ irgend eine die Zeit enthaltende, also formale Bestimmung am Sein, also ein Attribut der sinnlichen Erfahrung z. B. veränderlich, so benützt die Metalogik ebendieselbe sprachliche Bezeichnung, um damit die in der metaphysischen Seinsgrösse enthaltene Form zu decken; allein sie dreht dieselbe allererst aus der Zeitrichtung hinaus und verlegt sie in den Raum (nach $+ s$). Alsdann aber vernichtet sie die formale Bestimmung wiederum durch Einführung der contradictorischen Bestimmung (nach $- s$), in unserem Beispiel also durch „Unveränderlich" oder „Constant", zum Zeichen, dass sie es auf inhaltliche Erkenntniss abgesehen hat. Diese letztere Bestimmung betrifft also den in der metaphysischen Seinsgrösse enthaltenen Inhaltsbegriff speciell, beide zusammen die metaphysische Seinsgrösse als solche, da sie ja die Satzsubjecte Inhalt und Form in unlöslicher Vereinigung in sich schliesst. Hieraus erhellt, wie falsch es ist, das Metaphysische durch Worte wie „Unendlich", „Constant" etc. allein erreichen zu wollen, weil das Physische (Sinnliche) als „endlich", „veränderlich" etc. bezeichnet wird. Hier decken sich die conträren und contradictorischen Gegensätze eben nicht; denn es handelt sich im Metalogischen um ein ganz anderes Denken!

Folglich ist auch hier kein wirklicher Widerspruch, nur der Schein eines solchen; nur, in der That, weil der logische Aufbau der Sprache und ihre ausschliesslich auf formale (zeitliche) Erkenntniss gerichtete Tendenz einen solchen vortäuscht. Trotzdem können wir mit dreister Ausdrucksweise in metaphysischer Hinsicht sagen, dass das Constante veränderlich sei, was sicherlich ein Widerspruch in optima forma ist, und was auch Bahnsen geradezu als Unsinn bezeichnen würde; vergl. I. 54.

In aller Kürze können wir schliesslich Realdialektik und Metalogik so characterisiren, dass jene einen constanten Willenskern, die Essentia, allem ewigen Widerspruch zu Grunde liegen lässt (I. 175), diese aber den ewigen Widerspruch darin

findet, dass die Essentia zugleich constant und veränderlich ist. Darin ist das Nahe und Ferne unserer beiderseitigen Bestrebungen ausgedrückt. Bahnsen erschöpft den bewunderungswürdigen Reichthum seines Geistes und seiner intuitiven Kraft im ewigen Hin- und Herschwanken zwischen dem überkommenen Schopenhauerschen und dem eigenen individualistischen Standpunct. Die genialische Intuition ist wissenschaftlich nicht verwerthbar, wenn es nicht gelingt, sie in reine, klare, unanfechtbare Begriffe zu verwandeln. Allein sein grosses Verdienst ist, den Widerspruch mit aller Entschiedenheit an den Gegenstand der inneren Erfahrung geheftet zu haben. Andere wollen den „Rest" logisch hinwegschaffen; er hatte den Muth, mit dem Widersprueh, als einer bleibenden Einrichtung, zu rechnen. Wie ein muthiger Stürmer kennt er wohl das Kernwerk des Feindes und berennt es mit unablässigem Ansturm. Allein ihm fehlen die rechten Waffen, die allein in der Rüstkammer einer geläuterten Erkenntnisstheorie geholt werden können. Er gleicht einem Chirurgen, der den blutenden Punct einer Wunde nicht gleich finden kann und das spritzende Gefäss umsticht; er weiss nun sicher, dass es in dem Gewebsbündel mitgefasst ist; die saubere Herausarbeitung ist ihm aber nicht gelungen, und dies ist im Reich des Gedankens freilich ein grösserer Fehler. Allein wenn es Bahnsen auch nicht gelungen ist, das grosse metaphysische Problem, zu dessen Bewältigung er einen ganz ursprünglichen Weg eingeschlagen, zu lösen, so ist seine Leistung doch ein so directer, kühner und eigenartiger Angriff auf das Räthsel des Daseins, dass man wohl vorauszusagen vermag, das grosse Sieb der Geschichte, auf dem Alle gerüttelt werden, werde Julius Bahnsens Namen weit eher auf seinen Maschen zurückbehalten, als die mancher seiner Gegner, die jetzt mit ziemlicher Selbstüberhebung über seine Realdialektik hinwegsehen. — Ich habe geglaubt, auf die Bahnsen'sche Philosophie hierorts näher eingehen zu sollen, nicht bloss wegen der nahen Berührung unserer beiderseitigen Bestrebungen, nicht bloss um das Verständniss der Metalogik an der Vergleichung mit der Realdialektik zu befördern, sondern auch um das Aufschliessen der schwierigen Arbeit zu erleichtern und so das Andenken des ebenso rücksichtslos aufrichtigen und wahrheitsliebenden als geistvollen Philo-

sophen gegenüber den Verunglimpfungen gewisser Kritiker zu vertheidigen und richtig zu stellen [1]).

* * *

Dass es jenseits des Gebiets der sinnlichen Erkenntniss kein Gebiet überhaupt mehr gebe, sagt die materialistische Weltanschauung; dass die Grenzen des Naturerkennens mit den Grenzen des wissenschaftlichen Erkennens zusammenfallen, ist ein Gedanke, der, als verschiedene Beimischung skeptischer Lauge, in vielfacher Gestalt in der Geschichte der Philosophie aufgetaucht ist. Der gemeinsame Sinn dieser Grenzbestimmung lässt sich, wenigstens in negativer Weise, in dem Satz ausdrücken: dass Metaphysik als Wissenschaft unmöglich sei. Sehr oft wird jedoch damit noch ein positiver Sinn verbunden. Bahnsen, wie wir gesehen haben, setzt an die Stelle der absoluten Räthselhaftigkeit der Welt, die auch er behauptet, die positive Angabe ihrer essentiellen Widerspruchsnatur. In eigenthümlicher Weise erklärt dagegen A. Lange, der berühmte Geschichtsschreiber des Materialismus, die Metaphysik als das Gebiet des Ideals, auf dem nur der dichtende Menschengeist den ihm entsprechenden Ausdruck finden könne. Lange verdient Beachtung wegen des reinen und hohen erkenntnisstheoretischen Standpuncts, den er einnimmt, und der ihn befähigt, der Grundbedingung alles philosophischen Denkens genügend, die Grenzlinie zwischen der sinnlich-empirischen Erkenntniss, deren Geschichte er eben in so ausgezeichneter Weise zur Darstellung gebracht hat, und der metaphysischen Erkenntniss, (wie er sie eben versteht,) in aller Schärfe und Sauberkeit hervortreten zu lassen. Und damit eben steht er in Übereinstimmung mit dem schon oft hervorgehobenen Kantischen Satz von der Unzulässigkeit des Verstandesgebrauchs in transscendentaler Beziehung. Es ist, unter der Erfüllung dieser Bedingung, alsdann immer noch nichts verdorben, wenn auch eine irrthümliche Auslegung

---

[1]) Hat doch Einer davon, der sich auf die Realdialektik keinen Vers machen konnte, sich nicht entblödet, mitleidig zu verstehen zu geben, dass Bahnsen gegen den Schluss seines Lebens von gelinder Verrücktheit befallen worden sei, — freilich eine bequeme Art, Kritik zu üben.

sich jenseits der empirischen Grenzlinie einnisten will. Das Reinhalten auf der einen Seite kommt auch der anderen zu gut.

Darin ist Lange sehr streng; denn in der wissenschaftlichen Erforschung der Natur zieht er crasse Materialisten den Phantasten und verworrenen Schwachköpfen weit vor, wenn sie nämlich die Anerkennung des Idealen nicht damit verbinden können, ohne dass Verwirrung, Unklarheit und sterile Zaghaftigkeit in den Bereich ihrer Forschung mit eindringen (842)[1]).

Diese Strenge verdient in der That das grösste Lob. Lange ist wissenschaftlicher, d. h. verstandesmässiger als Bahnsen, dessen Stärke die Intuition ist; vor Allem ist er strenger Erkenntnisstheoretiker nach Kantischen Grundsätzen. Aber indem er jene wissenschaftliche Strenge übt, zeigt er sich mehr als Naturforscher, denn als Philosophen. Sein ganzes Denken rückt von der Seite des Naturerkennens auf die Probleme der Metaphysik heran, und sein Standpunct bleibt der geocentrische. Dass auf diesem rein analytischen Weg allein des Räthsels Lösung nicht erreicht werden könne, ist uns, wie ihm selbst, von vorne herein klar. Wer von der Vielheit ausgeht, der wird die Einheit nie erreichen. Aber es ist sein Verdienst, dass er das so unumwunden eingesteht und unentwegt festhält. Dass der umgekehrte, synthetische Weg, den Andere eingeschlagen, bisher nirgends zum Ziel geführt; dass alle Anstrengungen des speculativen Denkens nur den Werth von Begriffsdichtung, ja eines Spielens mit Worten gehabt haben, das soll hier willig zugestanden werden. Ob aber in dieser Hinsicht überhaupt keine verstandesmässige, d. h. wissenschaftliche Lösung möglich sei; ob also die metaphysische Speculation überhaupt nur den Werth einer Dichtung oder des Mythus haben könne, und ob gerade die Sprache der Dichtung ausschliesslich der adäquate Ausdruck für das Unerkennbare sei, was Lange, gestützt auf die Kantische Erkenntnisstheorie, behauptet: das soll eben hier einer Untersuchung unterworfen werden.

Auf Grund unserer Ordnungstafel Seite 22 können wir gleich von vorne herein Lange einen grossen Fehler nachweisen, den er mit Kant theilt. Denn wenn er auch die Scheidegrenze der

---

[1]) Die angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf F. A. Lange, Geschichte des Materialismus, wohlfeile Ausgabe, Iserlohn 1882.

physisch-metaphysichen Welt mit Schärfe festhält, so verlegt er sie doch, indem er die Welt in Erscheinung und Ding an sich eintheilt, an die unrechte Stelle. Erscheinung und Ding an sich sind, wie schon oben gezeigt, keine reinen Gegensätze, so, wie Innen und Aussen, Extensität und Intensität. Also setzt Lange, wie Kant, die drei Quadranten *A I*, *A II* und *B II* dem einen Quadranten *B I* entgegen, der das „Ding an sich" wirklich enthält. Indem er den Forminhalt der Empfindung und die Inhaltsform des Denkens und Wollens der Erscheinung zutheilt, so verschliesst er sich ganz natürlich von vorne herein den Weg zum Ding an sich oder zum reinen oder metaphysischen Inhalt. Die Zugangspforten gehen, wenn irgend wie, wenn man von den ausgedehnten äusseren Erfahrungsbegriffen ausgeht, entweder durch das Gebiet des nicht-ausgedehnten (intensiven) Äusseren, oder durch das Gebiet des ausgedehnten Inneren. Beide Führungslinien stehen auf einander senkrecht; da wo sie sich schneiden, muss das Ding an sich sein: reiner Inhalt der reinen Form gegenüber; denn so, als Form und Inhalt, welche Begriffe gepaarte Gegensätze und wirklich wissenschaftliche Begriffe sind, stehen sich die zwei Welten, die sich dem Bewusstsein präsentiren, gegenüber. Diesen ursprünglichen Fehler vermag Lange so wenig wie Kant zu überwinden, und es muss daher fast bei jedem der Sätze, die mit scheinbar so unanfechtbarer wissenschaftlicher Berechtigung vorgetragen sind, eine Verbesserung angebracht werden.

Lange hebt mit Recht hervor, dass das Ding an sich eine zweideutige Stellung zur Wirklichkeit habe, und dass Kant damit eine Erkenntniss construire, die doch nicht Erkenntniss sei; ein Wissen, das nach seinen eigenen Voraussetzungen nicht Wissen genannt werden dürfe (415). Dies ist ganz richtig. In der Aufstellung der Ideen, welche den Kernpunct des Streites ausmachen (406), durchbricht Kant, gehorchend dem Druck des Vorhandenseins der Begriffe der Einheit, Constanz und Freiheit, (die in der Welt der Erscheinungen nirgends gefunden werden und doch ebenso gewiss vorhanden sind, wie ihre Gegensätze, die die Erscheinung bestimmen, weil auch letztere ohne sie nicht vorhanden wären,) die Schranke, welche die theoretische Vernunft ihm gezogen hat, und geräth dadurch mit den wissenschaft-

lichen Grundlagen seiner Kritik in Widerspruch. Die wissenschaftliche Lösung im positiven Sinn ist Kant daher nicht gelungen. Lange gesteht zwar zu, dass die Ideen in der Naturanlage des Menschen begründet seien, und dass die Kritik ihnen nichts anhaben könne (409); dass sie zwar nicht ein Spiel talentvoller Willkür mit leeren Erfindungen, sondern eine nothwendige, aus den innersten Lebenswurzeln der Gattung hervorbrechende Geburt des Geistes seien (415): allein er schiebt die Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Lösung ebenfalls unserer Organisation zur Last, weil wir uns nur erkennen, wie wir uns erscheinen, welcher Eckstein der Kritik nicht umgestossen werden könne (414), und erklärt die intelligible Welt für eine Welt der Dichtung (415), d. h. dass nur die Dichtung im Ideal in die jenseitige Welt hinüberreiche. Dieser Behauptung liegt der wahre Gedanke der Verwandtschaft des ästhetischen (künstlerischen) und metaphysischen (religiösen) Denkens zu Grund. „Ganz, vollendet, gerundet giebt uns die Natur unserer Organisation die Dinge nur auf dem Wege der Dichtung; stückweise, annähernd, aber relativ genau auf dem Wege der Erkenntniss. Alle grossen Missverständnisse, alle weltgeschichtlichen Irrungen stammen aus der Verwechselung dieser Vorstellungsweisen, indem man entweder die Ergebnisse der Dichtung, die Offenbarungen einer Religion, als absolute Wahrheiten mit den Wahrheiten der Erkenntniss in Conflict gerathen liess, oder ihnen überhaupt keine Stelle im Bewusstsein der Völker gestatten wollte. Freilich tragen alle Ergebnisse der Dichtung und Offenbarung den Character des Absoluten, des Unmittelbaren, indem die Bedingungen, aus denen diese Vorstellungsgebilde hervorgehen, nicht mit zum Bewusstsein kommen; freilich sind anderseits alle Dichtungen und Offenbarungen einfach falsch, sobald man sie nach ihrem materiellen Inhalt mit dem Maassstab der exacten Erkenntniss prüft; allein jenes Absolute hat nur Werth als Bild, als Symbol eines jenseitigen Absoluten, welches wir gar nicht erkennen können, und diese Irrthümer oder absichtlichen Abweichungen von der Wirklichkeit thun nur Schaden, wenn man sie als materielle Erkenntnisse gelten lässt. Die Religion ist daher in Zeiten, welche einen gewissen Grad von Bildung und Frömmigkeit vereinigen, stets von der Kunst unzertrennlich gewesen“ (776).

Allein das Ideal bleibt dennoch auf dem Boden seiner Entstehung, dem der sinnlichen Erscheinung, stehen. Durch die Erweiterung ins Ungemessene wird dem Begriff die Bestimmung des Endlichen abgestreift; die Wolke des Ideals lagert sich wie wallender Nebel über die Lücke, welche Kant für das Ding an sich gelassen hatte; sie „giebt den Boden der Wirklichkeit mit Bewusstsein auf“ (823), aber sie steigt herauf aus den Gründen der Erscheinung! Vermöge seiner bewunderungswürdigen kritischen Schärfe, nicht aus „Irrthum, wollte Kant den offenen Widerspruch zwischen Ideal und Leben vermeiden, der doch nicht zu vermeiden ist“ (414), wollte „nicht einsehen, dass die intelligible Welt eine Welt der Dichtung sei“, um dann freilich dem Freiheitsbegriff und dem Sittengesetz gegenüber die Unberührbarkeit des Dings an sich zu vergessen.

Beiden aber, Kant sowohl wie Lange, fehlt das Bewusstsein der Stellungsänderung, die das Denken vollziehen muss, das Vertauschen des geocentrischen Standpuncts mit dem heliocentrischen, wenn es das Gebiet des Sinnlichen verlassen soll. Solange das Denken in der Zeitrichtung verweilt, erreicht es durch Abstreifung des Endlichen nur den unzulässigen Widerspruch. Hierin lässt uns Lange nicht im Zweifel. „Kein Gedanke ist so geeignet, Dichtung und Wissenschaft zu versöhnen, als der, dass unsere ganze Wirklichkeit nur Erscheinung ist; aber es bleibt dabei für die Wissenschaft, dass das „Ding an sich“ ein blosser Grenzbegriff ist“ (417). „Es ist im gewissen Sinne Alles Naturerkennen; denn alle unsere Erkenntniss zielt auf Anschauung. Dies gilt für alle Wissenschaften ohne Ausnahme; soweit es sich nicht um blosses Scheinwissen handelt“ (490). „Wer die Anschaulichkeit festhält, geräth auf den Process in infinitum; wer sie preisgiebt, verlässt den sicheren Boden, auf welchem bisher alle Fortschritte unserer Wissenschaften erwachsen sind. Zwischen dieser Scylla und Charybdis hindurch ist kaum ein sicherer Pfad zu finden“ (543). Aber was thun denn die Dichter, wenn sie uns einen Blick werfen lassen wollen in die „neue, unendliche Welt“ (515)? — wenn sie, wie Lange von Schiller rühmt, die intelligible Welt uns anschaulich gemacht? Unter einer überquellenden Form, von welcher der dichterische Stoff vollständig beherrscht wird (823), stehen der Dichtung dennoch

keine anderen Begriffe zu Gebote, als diejenigen, zu denen die philosophische Speculation von jeher ihre Zuflucht genommen hat. Immer ist es „das Wesen der Synthesis“ (823), immer ist es der Begriff der Constanz, der das Leben vertreibt und uns in das Reich der Träume und Schatten versetzt, der sichere („ruhende“) Pol in der Erscheinungen Flucht, die göttliche Gestalt, das ewige Gesetz — und den unendlichen Process (543) zu beendigen — scheint. Allein erst die Drehung des Denkens aus der Zeitrichtung überhaupt heraus, in den zeitlosen Raum hinein, oder die Gewinnung des heliocentrischen Standpuncts befreit uns zugleich von dem Schein der Lösung und von dem Widerspruch. Denn im Raum verliert der Widerspruch die Kraft seines tödtlichen Hauches. Da weiss der metalogische Kunstgriff der metaphysischen Differentiation dem logischen Satz ein Schnippchen zu schlagen, und dadurch, dass sie die entgegengesetzten Attribute sich gegenseitig zu Null aufheben lässt, bestimmt sie gerade das Unerkennbare: „keines gehört ihm an, weil beide zugleich“ [1]). So wird das Ding an sich zum positivsten aller Begriffe; nicht bloss die Form, sondern auch der Inhalt wird bestimmt.

Hier ist aber von keiner Dichtung die Rede; hier ist Alles Klarheit, Schärfe, Bestimmtheit, und eine Wissenschaft, welche die Logik meistert, und sich mit nicht weniger, als der mathematischen Form begnügen will. Die metaphysische Differentiation beraubt den metaphysischen Begriff seiner Dimensionen; sie entgliedert die Synthese, aus der der Begriff entstanden, und es ist daher ein transscendentales „Princip, aus dem abgeleitet werden kann“ (410), dass diese Differentiation nur eine dreifache sein und nur nach den im Begriff enthaltenen Gegensätzen, also nach den drei Kategorien, also nach Grösse, Raum und Zeit, also nach drei auf einander senkrechten Richtungen geschehen kann. Durch Einführung der sich gegenseitig aufhebenden Attribute „Theilbar-Untheilbar“ oder „Einheit-Vielheit“ nach Raum, „Veränderlich-Constant“ nach Zeit, „Bedingt-Unbedingt“ oder „Relativ-Absolut“ nach Grösse, Inhalt, wird die metaphysische Seinsgrösse oder das Ding an sich nach Inhalt und

[1]) Der heliocentrische Standpunct der Weltbetrachtung, 1878, Seite 176.

Form zugleich bestimmt, und doch zugleich aller Bestimmungen beraubt, d. h. in Wahrheit auf eine punctuelle Intensität des Seins zurückgeführt, ohne dass dadurch das Sein selbst im mindesten angegriffen oder aufgehoben würde; denn die Ordinate bleibt unbehelligt. Wollte man nach einer Analogie im Sinnlichen suchen, so würde man sie etwa im Indifferenzpunct zweier entgegengesetzter Kräfte finden können. So z. B. bestimmt man den Punct der Wärmescala, der weder Wärme noch Kälte, oder beide zugleich, enthält, im schmelzenden Eis, das weder Eis noch Wasser, sondern beides zugleich ist.

Lange macht skeptisch Halt vor der einmal gegebenen Organisation des erkennenden Subjects, vor der Naturanlage des Menschen. In ihr findet er die Existenz der Ideen begründet (409). „Der Widerspruch von Einheit und Vielheit ist dem menschlichen Denken überhaupt eigen. Die einzige Rettung besteht darin, dass der Gegensatz von Einheit und Vielheit als eine Folge unserer Organisation gefasst wird, und dass man annimmt, er sei in der Welt der Dinge an sich auf irgend eine uns unbekannte Weise gelöst oder vielmehr gar nicht vorhanden" (579). „Was Aristoteles bewog, der Form vor dem Stoff und dem Ganzen vor seinen Theilen den Vorrang zu geben, war seine tief angelegte, practische Natur, sein ethischer Sinn, und wenn wir ihm in der exacten Forschung stets entgegentreten und immer und immer wieder das Ganze aus den Theilen, die Form aus den Stoffen erklären müssen, so wissen wir doch seit Kant, dass die ganze Nothwendigkeit dieses Verfahrens nur ein Spiegel der Organisation unseres zur Analyse geschaffenen Verstandes ist" (776).

Dem gegenüber erkennen wir gerade als Aufgabe der Philosophie, hier nicht stehen zu bleiben, sondern das Denken als in seiner Abhängigkeit vom höchsten, obersten Begriff des Seins aufzufassen, also von einem gemeinsamen Standpunct aus beides, Denken sowohl, wie Wirklichkeit, zu begreifen. Der Tadel gegen Aristoteles kennzeichnet genau Lange's zwar wissenschaftliche, aber einseitig naturwissenschaftliche Denkweise. Philosophie hat von jeher den Weg des Aristoteles eingeschlagen und ist von der Einheit zur Vielheit, vom Ganzen zu den Theilen herabgestiegen, weil es die characteristische Art der Philosophie

ist, zu deduciren oder Alles aus Principien abzuleiten. An zwei Stellen tritt der schwache Punct bei Lange hauptsächlich hervor: 1. dass er die Form (Kraft, Eigenschaft) als wissenschaftlich brauchbaren Begriff ansieht, deren Gegensatz aber, ohne welchen die Form nicht denkbar wäre, den Inhalt, das „Ding“ als subjectives Hirngespinnst oder als Werk der dichtenden Phantasie, und 2. dass er den wesentlichen Unterschied zwischen innerer und äusserer Erscheinung zu verwischen bestrebt ist.

Es ist überaus merkwürdig zu sehen, wie in der Philosophie die ursprüngliche Denkrichtung entscheidend ist. Die Dogmatiker werden mit Leichtigkeit Metaphysiker. Sie sind willkürlich in der Fassung ihres Grundbegriffs, leiten alsdann aber meist nach richtigen logischen Folgerungen die Welt daraus ab. Das Wissenschaftliche liegt hier in der logischen Deduction, mit welcher sie der Welt der Erscheinungen zustreben. Alle diejenigen aber, deren unbezwingliche Wissenschaftlichkeit alles Dogmatische weit von sich abstösst, gehen umgekehrt von der Erfahrung aus. Sie werden aus Naturforschern dann Philosophen, wenn ihr Blick und Wissen weit und umfassend genug geworden ist, um an die Grenze des Naturerkennens, und damit entweder zum Widerspruch oder zum materialistischen Dogmatismus zu gelangen. Lange gehört zu den wissenschaftlichen Naturen wie Kant, die beide von der Erfahrung ausgehen und lieber auf eine wissenschaftliche Lösung des metaphysischen Räthsels verzichten, als eine dogmatische Scheinlösung zulassen. Allein es bleibt ihnen eine eigenthümliche realistische, pluralistische, um nicht zu sagen, materialistische Denkweise ankleben; denn um den Begriff der Materie handelt es sich eben. Wenn Kant von „Dingen an sich“ spricht, so verdankt er diese Unbefangenheit nur einer stark realistischen Unterströmung in seinem Denken. Lange weiss sehr wohl, dass an der Erkenntnisstheorie die materialistische Weltanschauung sich bricht und anerkennt ein Jenseitiges, „wo hinter aller Natur eine neue unendliche Welt sich öffnet“ (505). „Wir müssen den Bestand einer transscendenten Welt anerkennen“ (735). Allein dennoch denkt er das Gegebene nur unter dem Begriff der „Materie“. „Unbekannte Factoren stellen wir uns vor als Dinge, die unabhängig von uns zu bestehen scheinen“ (827). Es ist der, natürlich auch für ihn, denknothwendige Gegensatz

in der Welt der Erscheinungen, die ihm nur Eigenschaften (544), Kräfte sind, zu denen die Dinge nur durch den in unserer Organisation begründeten Denkprocess hinzugedacht werden. „Überall ist die Materie das Unbekannte, die Kraft das Bekannte; das „Ding“ nur der ersehnte Ruhepunct für unser Denken. Wir wissen nichts, als die Eigenschaften und ihr Zusammentreffen in einem Unbekannten, dessen Annahme eine Dichtung unseres Gemüthes ist, aber, wie es scheint, eine nothwendige, durch unsere Organisation gebotene“ (544). Dächte Lange hier nicht in Wahrheit vulgär-realistisch, d. h. materialistisch, (wobei der tiefer dringende Blick sich freilich durch Worte nicht täuschen lassen darf;) würde er, der „die Form aus den Stoffen erklären will“ (776), erkannt haben, dass die Materie eben so gut wie die Kraft nur die Form ist, unter der das Seiende, (nach dem Begriff der Veränderlichkeit und Constanz gegensätzlich geschieden,) durch die Sinne uns erscheint, so würde er den denknothwendigen Gegensatz der Form, nämlich den Inhalt, irgendwo anders hin haben verlegen müssen. Er würde alsdann die Bedeutung der inneren Erfahrung in ihrer vollen Gegensätzlichkeit erfasst haben; er wäre nicht in den Fehler, in dem Kant ihm vorangegangen, verfallen, die formellen Daten der inneren Erfahrung einfach als Erscheinungen zu verzeichnen, und über der Thatsache, dass sie ebenfalls der Form angehören, den grossen Unterschied von Innen und Aussen gering zu schätzen. Hierüber sagt er z. B.: „Zwischen innerer und äusserer Beobachtung ist in keiner Weise eine feste Grenze zu ziehen“ (687), während sie die erste und allerwichtigste ist, deren Vernachlässigung alle Erkenntniss ins Schwanken bringt. „Es ist nahezu gleichgültig, ob man von einer geistigen oder physischen Organisation redet; jede physische Organisation ist doch nur meine Vorstellung und kann sich in ihrem Wesen nicht von dem, was ich sonst geistig nenne, unterscheiden“ (715) — eine Ausdrucksweise, wie sie den geocentrischen Irrthum gar nicht besser beleuchten könnte! — Auch für Lange ist, echt materialistisch gedacht, das Subject nur ein Sandkorn im grossen Sandhaufen der materiellen Welt, wie für Kant. Er ahnt nicht die inhaltliche, dem im Raum ausgedehnten Totalobject ebenbürtige und gleichwerthige Bedeutung des in der Zeitunendlichkeit ausgedehnten Subjects. Der Materialismus ist daher

durch Lange ebenso wenig, wie durch Kant, völlig widerlegt und unmöglich gemacht worden; er ist es erst dann, wenn man den Begriff der Materie in seiner formalen Nichtigkeit blosslegt; der, wenn er auch als die Welt umfassend gedacht wird, sich dennoch nur auf die Hälfte der Welt bezieht und noch dazu auf die secundäre oder abgeleitete, die uns nur als Form bekannt ist, und als Ganzes nur eine der zwei gegensätzlichen metaphysischen Seinsgrössen (nämlich die objective) darstellt. Keineswegs ist nur die Welt der Kräfte die wirkliche Welt, zu der die Dinge nur dichtungsweise hinzugedacht werden, (obwohl der erkenntnisstheoretisch richtige Grundgedanke, dass nämlich in der Empfindungsgrösse die Wirklichkeit, etwas vom Inhalt, stecke, in dem Satz leicht zu erkennen ist,) sondern das „Ding" ist in der Synthese der Herstellung des Begriffs Object nur das letzte Glied. Das erste ist die qualitative (intensive) Empfindungsgrösse, das zweite deren Umsetzung ins Quantitative (Extensive) oder die Kraft (Bewegungsgrösse), das dritte das Ding, die Materie, der Stoff, welcher die Kraft inhärirt. Das ganze dreifach zusammengesetzte und daher dreidimensionale Gebilde ist aber nichts als Form und wieder Form, trotz des Begriffs der Constanz, der dem Scheininhalt des materiellen „Dings" zuertheilt wird. Geht man aber von der anderen Welthälfte, dem eigenen Subject, aus, so ist umgekehrt das „Ding", die inhaltliche Seinsgrösse, das Erste, (wie im Urtheil überhaupt,) dessen Form, das Denken, Wollen, das Zweite und die Umsetzung dieser inneren Form in den äusseren materiellen oder sinnlichen Vorgang (Bewegung) das Dritte.

Auch hier dämmert dem hohen wissenschaftlichen Sinn Lange's die Ahnung des Richtigen auf. Wo er von den Kantischen Ideen spricht, deren Nothwendigkeit er bestreitet, so räumt er doch ein, dass sie für die Idee der Seele, als eines einheitlichen Subjects für die Vielheit der Empfindungen, wahrscheinlich gemacht werden könne (410). An einer anderen Stelle (579) erklärt er offen, dass seiner Auffassung die Constanz des Beziehungspunctes des Bewusstseins unvereinbar entgegen stehe. In skeptischer Weise erklärt er nämlich den Widerspruch von Vielheit und Einheit als eine Eigenthümlichkeit des menschlichen Denkens überhaupt. Die absolute Einheit des Selbstbewusstseins, sagt er als-

dann, fahre zwar schlecht dabei; allein er will sich damit helfen: „es sei kein Übelstand, wenn eine Lieblingsvorstellung einiger Jahrtausende beseitigt werde.“ Hier ist nun freilich ein grosses Wort gelassen ausgesprochen, und alle Aussicht vorhanden, dass die Lieblingsvorstellung der absoluten Einheit des Selbstbewusstseins noch einige Jahrtausende weiter herrschen werde. Denn mit dem Erkennen und seiner Continuität wäre es sonst vorbei. Vielmehr ist weit wahrscheinlicher, dass die Erkenntniss sich Bahn brechen werde, dass der Träger dieser absoluten Einheit, nämlich das Subject, als eine ganz andere Art von Einheit der Einheit des Atoms gegenüber stehe, die eine Atom-Vielheit ist, d. i. eine Vielheit von Formen, die nur zusammengenommen die dem Subject ebenbürtige Einheit eines objectiven Seinsinhaltes ausmachen.

Das Ende der kritischen Bestrebungen Lange's ist also, wie wir soeben gesehen haben, eine skeptische Haltung, weil sie durchaus wissenschaftlich bleiben will; ein skeptisches Haltmachen vor denjenigen Problemen, die, seit es eine Philosophie giebt, gerade den Philosophen zur Lösung recht eigentlich vorgelegen, und welche die Philosophen als solche von den wissenschaftlichen Erforschern der Natur immer unterschieden haben. „Es bleibt das metaphysische Räthsel übrig, wie aus der Vielheit der Atombewegungen die Einheit des psychischen Bildes entsteht. Wir halten dieses Räthsel für unlösbar“ (722). Immer ist der Forschungsgang der Philosophen der umgekehrte gewesen von dem, den Lange einschlägt. Selbst der empirische Geist eines Aristoteles gab doch, (was Lange ihm eben zum Vorwurf macht, 776) dem Ganzen den Vorrang vor den Theilen und erklärte, echt philosophisch, die Theile aus dem Ganzen. Nicht hier trifft der Vorwurf; er hätte vielmehr der unheilvollen Verwechselung der Begriffe Form und Inhalt (Stoff)[1]) gemacht werden sollen. Nicht die Form ist für den Metaphysiker das Ganze, sondern der Inhalt. Hierin tritt auch in Aristoteles der Geocentriker hervor,

---

[1]) Stoff ist kein Gegensatz zu Form: Stoff ist geformter, partieller Inhalt; der erkenntnisstheoretischen Bedeutung nach selbst nur Form. Der Begriff „Stoff“ gehört nur der sinnlichen Erfahrung an, und wo er gebraucht wird, ist sicherlich die materialistisch-realistische Grundanschauung noch niemals im Ernst angefochten worden.

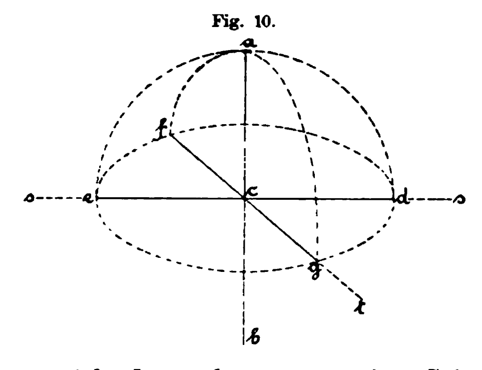
der sich durch diese aus der sinnlich-sprachlichen Erkenntniss stammende Verwechselung den Weg zur Metaphysik eben so sicher, wie Lange, verschlossen hat. „Es bleibt stets ein gleich grosser Widerspruch zwischen der vollendeten und eigenthümlichen Natur eines Ganzen und der annähernden Erklärung desselben aus seinen Theilen bestehen“ (776). Dies ist nur richtig, wenn man die Welt der Objecte im Auge hat und nichts Anderes kennt. Ganz, vollendet, gerundet stehen wir selbst da, („Du nennst dich einen Theil und stehst doch ganz vor mir?“) d. h. die subjective Seinsgrösse, wie sie, als punctuelle Intensität des Seins, mit dem constanten Bewusstseinsmittelpunct, als Seele, verschmolzen ist. Die Auseinanderlegung in Theile (Formen) hebt diese absolute Einheit niemals auf, so wenig wie sie umgekehrt im Object jemals erreicht werden kann. Hier (im Subject) ist der Einheitspunct „kein Erzeugniss freier Synthese“ (822), vielmehr die Voraussetzung jeder Synthese. Hier hat auch die Dichtung nichts zu suchen — auch sie führt nicht über die Grenzlinie der metaphysischen Welt hinüber — ; sondern die strengste Wissenschaft, welcher der „leitende Zwang der Principien“ nicht fehlt, wenn sie auch verschieden sind von denen der Erfahrung (823), geleitet von sinnlicher Anschaulichkeit, deren strenge Durchführung Lange mit Recht (520) verlangt, giebt uns die zwei auf einander senkrechten Richtungslinien an die Hand, die zum „Ding an sich“ hinüber führen, in deren Kreuzungspunct der übersinnliche Begriff gelegen sein muss. Es sind die beiden Begriffe des Intensiven und Inneren, (die beide als Gegensätze des Sinnlich-Extensiven auftreten, dieses also ausschliessen und doch nicht in sich zusammenfallen,) welche durch die Quadranten *A I* und *B II* (Seite 22) hindurch uns schliesslich zur metalogischen Bestimmung des Dings an sich geführt haben. Gerade diesem „Ding an sich“, dem metaphysischen Seinsinhalt müsste die „Wirklichkeit“ zugesprochen werden. „Eine Wirklichkeit — ein absolut festes, von uns unabhängiges und doch von uns erkanntes Dasein“ (822) giebt es auch für uns nicht. Nur das Relative kann bezogen werden. Aber weil die Vorstellung Form ist, so ist die Welt mehr als Vorstellung. Auch die objective Welt ist, als Ganzes genommen, ein Inhalt, dessen Sein die Formen hergiebt, durch welche das Denken die Welt des

Seins in die Welt der „Wirklichkeit", d. i. der Erscheinung, d. i. in ein „Gegenspiel von Kräften" (823) verwandelt. So wie dies geschehen ist; so wie die Betrachtung die ewig gleiche, unveränderliche Gegenüberstellung der zwei begrenzten Seinsinhalte, d. h. also, die in einen Begriff verschmolzenen Begriffe Inhalt und Form, verlassen hat und zur blossen Form übergegangen ist, so verwandelt sich, mit dieser Drehung des Denkens zugleich, auch das Denkgesetz. Die Metalogik giebt ihr Recht an die Logik ab und hat fortan nur noch die Aufgabe, sich der Übergriffe der sich gerne Alleinherrscherin dünkenden, jüngeren Schwester, die nur mit der Form, mit dem Inhalt gar nichts zu thun hat, zu erwehren.

III. Logik.

1. Die logischen Grundsätze.

Fig. 10.



Denkt man sich das unbegrenzte reine Sein durch Festsetzung eines Punctes *c* verendlicht und legt durch diesen Punct die Horizontalebene *e d f g*, so kann man sich unter den Ordinaten *a c* und *b c* die gegensätzlichen metaphysischen Seinsgrössen vorstellen, die jedenfalls dem Erkennen gegenüber vorhanden sind, oder dann, wenn irgend ein Ichpunct im Sein auftritt. Betrachtet man nun eine derselben, *a c*, etwa die eigene subjective Intensität des Seins, als ausgedehnt in der Verticalebene *e a d*, also im Raum, also unter dem metalogischen Denkgesetz der räumlich contradictorischen oder diametralen Attribute, so sind *ec* und *cd* die sich gegenseitig aufhebenden contradictorischen Bestimmungen,

von denen eines dem Inhalt, das andere der Form angehört. Wird nun aber die Betrachtung darauf senkrecht, in die Zeitrichtung, also in die Ebene acg gedreht, also die Seinsgrösse nur als Form aufgefasst, wobei die Bestimmung cg in die Zeitrichtung fallen soll, so fällt das Erkennen hinter der Verticalebene ead überhaupt weg. Die Zeit, die den reciproken Werth einer Seinshälfte darstellt, hat aus diesem Grunde nur eine Richtung, ist nicht rückläufig, und die Verticalebene ead hängt sich wie ein undurchdringlicher Vorhang vor das Erkennen, das sich vermessen möchte, auf dem Weg der zeitlichen, das heisst also sinnlichen, Erkenntniss den Seinsinhalt zu erfassen. Logisch ausgedrückt heisst dieser Vorhang der Satz vom Widerspruch.

Der Satz vom Widerspruch ist der allbeherrschende Satz der Logik; er macht ihr eigentliches Wesen aus und ist so bezeichnend für sie, wie der Satz der contradictorischen Attribute für die Metalogik. Er ist also nichts weniger als von allgemeiner Gültigkeit, sondern wie er das Erkennen auf die Form bannt und es gewaltsam in die Zeitrichtung hineindrängt, der er selbst gehorcht, so beschränkt er die Gültigkeit der Logik selbst auf die halbe Welt, und zwar auf die secundäre, formale, unter der Zeitbedingung stehende Hälfte der Welt.

Widerspruch ist gleichzeitige Beziehung zweier contradictorischer Bestimmungen (Prädicate) auf eine und dieselbe Seinsgrösse (Satzsubject). Dieser galt bisher der Logik als das schlichthin Unzulässige, und der Satz vom Widerspruch ist von ihr auch als unbedingt und ohne Beweis hingestellt worden. Man kann aber kein unabhängiges Denkgesetz hinstellen, ohne einen hoffnungslosen Dualismus schon vorauszusetzen. An diesem verborgenen dogmatischen Grundfehler krankt auch die Kritik der reinen Vernunft, wie er denn auch den unbefangensten Philosophen in einen falschen Idealismus hineintreiben und ihn den Rückweg zum Sein niemals finden lassen wird. Sowie das Denken selbst nur eine Seinsform ist, so muss auch auf metaphysischem Wege erklärt werden, warum der Widerspruch unzulässig sei. Auch die Logik ist erst dann eine vollendete Wissenschaft, wenn ihr Zusammenhang mit der Metaphysik aufgedeckt worden ist. Sowie dies aber geschieht, so ist auch die

Beschränkung ihrer Gültigkeit nachgewiesen, und in der entstehenden Lücke erscheint die dem Satz vom Widerspruch nicht, sondern einem anderen Denkgesetz, gehorchende Metalogik. Unser Erkennen steht fast ausschliesslich im Dienste des Objects, also der Form, also der Zeit, und so konnte es kommen, dass das „Sideroxylon", das hölzerne Eisen, als Beispiel der Verwerflichkeit des Widerspruchs überhaupt aufgestellt worden ist. In der That beschränkt sich die Anwendung des metalogischen Denkgesetzes, wie wir gesehen haben, auf wenige Sätze und verschwindet ebenso sehr in der Masse der logischen Urtheile, wie das als Object, d. h. von aussen her, betrachtete Subject in der unendlichen Fülle der Objecte. Dennoch gehört jenem Gesetz die Hälfte der Welt an.

Setzen wir die zwei Seinsgrössen, die das Sein ausmachen, noch einmal einander gegenüber als Subject und Object.

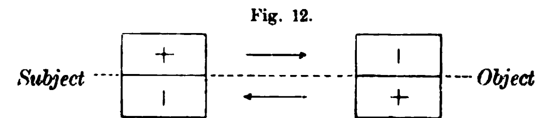
Fig. 11.

	I	II	III
	Innere Erfahrung		Äußere Erfahrung
	Metaphys. Inhalt	Metaphys. Form	Physische Form
	Metalogik		
		Logik	
Subject			
Object			

Wir sehen, wie der Gegensatz im Sein, (im Vorbewussten,) den logischen Satz der Gegensätzlichkeit erzeugt, der aber desswegen eher als metalogisch zu bezeichnen ist, weil er im Verhältniss der beiden Gegensätze zu einander das Zusammenbestehen der Gleichheit und Verschiedenheit ausdrückt. Er schliesst also den logischen Satz der Identität in sich ein und tritt gänzlich an seine Stelle. Ferner erzeugt er den secun-

dären Gegensatz von Inhalt und Form innerhalb jeder einzelnen Seinsgrösse. Was aber aus obigem Schema am bemerkenswerthesten hervortritt, ist, dass die Metalogik sich auf die innere Erfahrung streng beschränkt, während die Logik in das Gebiet der inneren Erfahrung, soweit ihr die Form angehört, hinüber greift. Die metaphysischen Seinsgrössen können demnach auch Gegenstand der Logik sein, sofern sie überhaupt nur als formale Grössen in Betracht gezogen werden. Dies geschieht aber, wenn man sie der Zeitbedingung unterwirft, sie als veränderlich, d. h. als Kräfte betrachtet, die auf einander gegenseitig einwirken. Dadurch treten sie aus der ewig ruhenden Gegensätzlichkeit heraus. Innerhalb der Seinsgrössen vollzieht sich eine neue gegensätzliche, halbirende Spaltung, insofern sie einestheils die Wirkung aussenden, anderentheils in sich aufnehmen = Spontaneität und Receptivität, die sich demnach wie + und — gegenüber stehen.

Fig. 12.



Beide gegensätzliche Bestimmungen können, als constant, auch als räumlich diametral entgegengesetzt betrachtet werden. Aus der Figur geht die wechselseitige, ewig gleiche Einwirkung der beiden Seinsgrössen auf einander hervor, ein stetiger, ununterbrochener Kreislauf von Kraftäusserungen. Daher ist es der metalogische Satz der Gegensätzlichkeit unmittelbar selbst, der in der Logik die Gestalt des Gesetzes der Wechselwirkung annimmt. Die Gleichheit liegt im Maass der stetig abströmenden Kraft, die Verschiedenheit in der Entgegensetzung der Richtung.

Das Gesetz der Wechselwirkung ist bei Kant eine Kategorie, bei Newton ein Axiom der Mechanik. Hier wird es seines axiomatischen Characters entkleidet und durch Zurückführung auf die Metaphysik (resp. die Ableitung aus ihr) allererst begründet.

Aber das unter der Herrschaft des Satzes vom Widerspruch, also der Zeitbedingung, stehende logische Denken duldet keine auf ein und dasselbe Subject bezogene Contradiction. Sie verwandelt die räumlich diametrale Entgegensetzung sofort in die

zeitliche oder den Widerspruch. Daher nimmt sie die Horizontalspaltung in obiger Figur ernst, ignorirt die eine Hälfte und betrachtet die beiden auf einander wirkenden Seinsgrössen nicht als gleichzeitig spontan und receptiv, sondern als entweder thätig oder leidend der anderen gegenüber. Hiernach nimmt der Satz der Wechselwirkung wiederum eine neue Gestalt an. Ein neuer Satz der Logik entspringt: der Satz der Causalität, der hiernach nichts Anderes ist, als der Satz der Wechselwirkung halbirt. Auch dieser ist hiermit metaphysisch begründet: es ist der Satz der Gegensätzlichkeit, aus dem durch den Satz vom Widerspruch die letzte metalogische Spur entfernt worden ist. Diesem Umstand verdankt er sein hohes Ansehen und seine umfassende Anwendung.

Wohl nirgends mehr als hier tritt der Werth der Umwandlung eines abstractiven Begriffs in eine Anschauung hervor. Es würde sonst wohl nicht leicht gelingen, diesen dunkeln, vielgestaltigen Begriff, der das Problem von Jahrtausenden gewesen ist, in seine elementaren Beziehungen aufzulösen. Mehr auch, als anderswo, gilt hier das Wort desjenigen Philosophen, der die Klarheit seines Geistes gerade vorzugsweise in der Aufhellung dieses Problems bethätigt hat, „dass man in allen tieferen Untersuchungen jede überflüssige Ausführlichkeit vermeiden solle“ [1]).

Zunächst ist festzuhalten, dass Wirkung überhaupt nur einem Seinsinhalt zukommen, oder von einem solchen ausgehen kann. Wirkung findet also streng genommen immer nur zwischen den metaphysischen Seinsgrössen Subject und Object (letzteres als Ganzes genommen) statt. Der ruhende Gegensatz beider Grössen wird sofort als wirkend gedacht, wenn sie der Zeitbedingung unterworfen, oder wenn sie als veränderlich aufgefasst werden. Dies darf, oder muss sogar geschehen, da die inhaltliche Seinsgrösse nur durch die Attribute der Beharrlichkeit und Veränderlichkeit zugleich richtig bestimmt wird. Nur wird alsdann, durch Einrenkung in die Richtung der Zeitlinie, vom Inhalt abstrahirt und die Grösse als reine Form angesehen, da die Wirkung nur in der Ebene enthalten sein kann.

Hieraus ist klar, dass die Einführung der Zeitbedingung

[1]) Hume, Untersuchungen über den menschlichen Verstand. I. Abschnitt.

allein eine Seinsgrösse in eine Kraft verwandelt, von der eine Wirkung ausgehen kann, und dass der Grund der letzteren, „die Kraft", (mag sie nun als wechselseitig oder, wie es bei der causalen Betrachtung geschieht, nur als einseitig aufgefasst werden,) als in der Seinsgrösse selbst, eben so gut, wie in einer ausserhalb derselben gelegenen, gedacht werden darf; dass also die Kraft, welche wirkt, mit der Wirkung identisch ist, insofern sie als constante Seinsgrösse, durch die Zeit verändert, ganz in den neuen Zustand übergeht, oder endlich, dass eine Grösse nach dem in ihr enthaltenen Seinsgesetz wirkt, wenn sie, oder die das Seinsgesetz vertretende Constante, in einer die Zeit enthaltenden Ebene ausgedehnt ist. Hieraus geht ferner hervor, dass eine Wirkung oder ganz allgemein ein Vorgang nur dann ein gesetzmässiger, d. h. mit dem Character unabänderlicher Nothwendigkeit ausgestattet ist, wenn er in der reinen Ebene verläuft. Denn nur unter dieser Bedingung steht er im Zusammenhang mit dem Gesetz der Wechselwirkung und durch dieses wiederum mit dem metaphysischen Gesetz der Gegensätzlichkeit, und nur unter dieser Bedingung ist das Causalgesetz ein mit dem Character der Nothwendigkeit ausgestattetes Denkgesetz. Erfolgen, d. h. gesetzmässiges oder nothwendiges Folgen, ist also gleichbedeutend mit Folgen in der reinen Zeitlinie oder in der reinen Ebene, und das Causalitätsgesetz dürfte in diesem Sinne zutreffend das Gesetz der Folgerichtigkeit (zum Unterschied vom blossen Folgen oder post hoc) genannt werden. Ein Denkgesetz kann überhaupt nur dann ein solches sein, d. h. nur dann die Beziehung einer Seinsgrösse auf ein Bewusstsein vermitteln, so zwar, dass das Gedachte das Seiende ersetzend oder deckend darstellt, wenn es mit dem Seinsgesetz der metaphysischen Gegensätzlichkeit in unmittelbarem Zusammenhang steht. Es ist daher auch für das Causalitätsgesetz wesentlich, dass durch dasselbe, wo immer es angewendet werde, die Welt im gegebenen Augenblick, also rechtwinklig zur Zeitlinie in zwei Hälften getheilt werde. Dadurch gerade wird Ursache und Wirkung zum genauen Abbild des metaphysischen Gegensatzes im Sein, und zwar nach der kategorialen Orientirung, (nach Raum und Zeit,) die in ihrer Rectangularität in der Natur der Seinsgrösse selbst begründet ist.

Der Seinsinhalt kann nur als Form auf eine Erkenntniss bezogen werden; daher hat der Causalitätssatz, der nur die Übersetzung des Inhaltsgesetzes ins Formelle ist, seine umfassende Anwendung selbst da, wo die theoretischen Bedingungen für eine Erkenntniss hinfällig zu werden scheinen, nämlich im dreidimensionalen Raum. Hier, wo es sich um Übergang der Wirkung von Form zu Form handelt, (d. h. also innerhalb der objectiven Seinsgrösse, also von „Object" zu „Object"), wo also weder von Wirkung im strengen Sinn, noch von Zweitheilung[1]) mehr die Rede ist, bildet der Causalitätssatz die letzte Nothbrücke der Erkenntniss.

Denn die „Objecte", die als auf einander einwirkend gedacht werden, sind nur Formalbegriffe, Ebenen, die durch den objectiven Seinsinhalt gelegt sind, und gelten als solche nur in Beziehung auf einen dritten Punct, das Subject. Da in der letzteren die (eindimensionale) Zeitrichtung enthalten ist, (und zwar desshalb unzweideutig, weil der Seinsinhalt eine Intensität, das Subject also ein Punct, die Verbindung zwischen Subject und Object also eine Linie, eben die Zeitlinie, ist,) so stehen die „Objecte" zu einander in keiner zeitlichen, sondern in einer räumlichen Verbindung, im Sinne des räumlichen Nebeneinander, und in dieser giebt es daher keine Folgerichtigkeit, keine gesetzliche Folge, keine Folge, die einem Denkgesetz unterworfen wäre, sondern nur die regellose, willkürliche, umkehrbare, zufällige Folge des „Und" oder +. Die Unmittelbarkeit einer Folge besagt hier nichts, wie die Kunst des Taschenspielers beweist.

Wir erkennen das, was ist, durch das Causalgesetz, weil der Seinsinhalt nur als Form in eine Erkenntniss eingehen kann, und weil durch dasselbe in dem Zeitpunct zwischen Ursache und Wirkung, also senkrecht auf die Zeitlinie, eine Scheidewand gesetzt wird, die der metaphysischen Grenze zwischen den zwei Seinsinhalten entspricht. Das Causalgesetz, das Gesetz der Folgerichtigkeit, zerlegt also in genauer rectangularer Orientirung die Welt jedesmal in zwei Hälften und liefert in diesem Sinne den genauen formalen Abdruck des Seienden. Für die einmal

[1]) Man hat alsdann mindestens drei Puncte, Subject und zwei „Objecte".

vorhandene umschriebene Seinsgrösse des Subjects ist die Scheidewand selbstverständlich gegeben. Allein jeder Punct ist, als Träger einer Intensität des Seins, Mittelpunct einer umschriebenen Seinsgrösse, steht als metaphysischer Gegensatz einer umschreibenden Seinsgrösse gegenüber; mit anderen Worten, in jedem Punct lässt sich die Welt in zwei gleiche Hälften zerlegen. Daraus folgt die universelle grundsätzliche Anwendbarkeit des Causalitätsgesetzes, und die Folge von Ursache und Wirkung müsste überall, auch in der Beziehung von Object zu Object, eine Folgerichtigkeit oder eine nothwendige Folge sein, sowie man nur gewiss wäre, dass diese Beziehung mit der Relation Subject — Object gleichwerthig ist, d. h. dass sie in der Richtung der reinen, ungebrochenen Zeitlinie verläuft. Man braucht zu diesem Behufe nur die Bedeutung der rechtwinkligen Orientirungslinien oder der erkenntnisstheoretischen Coordinaten Raum und Zeit zu vertauschen und das eigene Subject als einfache Raumgrösse neben anderen Grössen im Raum zu betrachten; sodann aber zwischen dem einwirkenden und leidenden Object, welche beide keine punctuellen Grössen, sondern, als formale Wesen, ausgedehnte Gegenstände sind, in der unendlichen Fülle von Beziehungslinien, diejenige, welche die reine Zeitlinie ist, oder aus den unendlich vielen Raumlinien diejenige, welche dem metaphysischen Mittelpunct, dem Träger der punctuellen Intensität des Seins, entspricht, herauszufinden.

Die blosse Folge orientirt schon richtig, d. h. legt die Trennungsebene rechtwinklig auf die Zeit; allein nun lässt uns das „apriorische Denkgesetz“ im Stich. Wir sollen erkennen, nicht bloss, dass die Folge unmittelbar, sondern auch, dass sie in der Ebene oder in der ungebrochenen Zeitlinie enthalten sei; denn nur dann ist sie nothwendig; nur dann entspricht die Erkenntniss dem Causalgesetz, weiterhin dem Gesetz der Wechselwirkung und durch dieses hindurch dem metaphysischen Satz der Gegensätzlichkeit, ist also ein Abdruck des Seienden. Hier hilft sich nun der menschliche Verstand, der vor eine Unmöglichkeit gestellt ist, dadurch, dass er an die Stelle der Nothwendigkeit die Regelmässigkeit setzt. Je öfter ein Vorgang an einen anderen bestimmten Vorgang unmittelbar sich anschliesst, desto mehr werden beide das Vorurtheil der Zusammen-

gehörigkeit erwecken, desto wahrscheinlicher ist ihr causaler Zusammenhang, wonach beide einer ungebrochenen Zeitlinie angehören und in einer Ebene verlaufen. Diese Wahrscheinlichkeit kann sich mehr und mehr dem Grade der Gewissheit nähern, die dann erreicht ist, wenn es gelingt, die causale Beziehung auf punctuelle Seinsgrössen zurückzuführen, d. h. die mathematische Betrachtung in der Ebene oder deren analytischem Aequivalent, der Gleichung, auf sie anzuwenden, wie es z. B. in der Relation Sonne — Erde oder in dem Bereich der Schwere überhaupt, gelungen ist. Hier ist der Verstand alsdann in seinem natürlichen Geleise, hier nimmt ihm die Formel sozusagen die Arbeit des Denkens ab, während es die Aufgabe der geschärften Urtheilskraft ist, in dem Gewirre räumlicher Veränderungen die zeitliche Beziehung (den causalen Zusammenhang) sofort herauszufinden. Im Dienste dieser Arbeit steht der empirische Verstand der Menschen allzumeist. Die Fähigkeit, zwei scheinbar ganz entfernte Vorgänge in zeitliche (causale) Beziehung setzen oder umgekehrt ein scheinbares „propter hoc“ in ein werthloses „post hoc“ auflösen, im weiteren Sinn überhaupt das Wesentliche (Zeitliche) aus der Masse des Unwesentlichen (Räumlichen) sofort ausscheiden zu können, ist das Gegentheil der Dummheit. Wir bewundern die Findigkeit der Cooper'schen Wilden, aus der Lage eines geknickten Strohhalms scharfsinnige Schlüsse zu ziehen, während der Gelehrte, der auf anderen Denkbahnen wandelt, wegen Unbeholfenheit in dieser Hinsicht oft Gegenstand des Gespöttes wird. Hier ist der natürliche Verstand in der That dem gebildeten, weil hier nur „die Erfahrung“ entscheidet, oft überlegen, und es ist Sache des Genies, auf ungebrochenen Pfaden hier mit der Sicherheit des apriorischen Denkens zu wandeln. —

Die Geschichte des Causalproblems ist für die Geschichte der Philosophie von hervorragender Wichtigkeit geworden; ja, man kann sagen, dass mit der Inangriffnahme dieses Problems die wissenschaftliche Philosophie allererst ihren Anfang genommen habe. Einem der ausgezeichnetsten Denker, dem Schotten Hume, gebührt das Verdienst, der Bahnbrecher geworden zu sein, nicht bloss dadurch, dass er unwidersprechlich bewies, dass wir den Zusammenhang der aufeinander einwirkenden Dinge und

die Aufeinanderfolge von Vorgängen nicht nach einem apriorischen Denkgesetz begreifen, vielmehr uns nur durch die Gewohnheit leiten lassen; sondern auch indirect dadurch, dass er einen überlegeneren Geist durch seine überraschende Behauptung aus seinem dogmatischen Schlummer aufrüttelte und zu so energischem Widerspruch veranlasste, dass aus der Auflehnung gegen den Hume'schen Satz ein weltbewegendes System der Philosophie ward. Man meint, von diesem Punct aus, dem Begründer der Transscendentalphilosophie Schritt für Schritt es nachdenken zu können, wie die Empörung gegen Hume's unerträgliche Lösung die Kluft zwischen empirischer und apriorischer Erkenntniss immer mehr bei ihm erweiterte; wie er den Besitzstand der transscendentalen Elemente der Erkenntniss sammelte und das Gesetz dem Zufall gegenüber stellte; wie er in immer mehr sich vertiefendem Denken nach und nach dazu gedrängt worden ist, dem Ergebniss Hume's, wonach wir in der empirischen Erkenntniss dem Eindruck der Aussenwelt widerstandslos überantwortet sind, die nicht weniger überraschende, gerade entgegengesetzte Behauptung von schwellender Kühnheit entgegenzustellen, dass unser Verstand der Welt sogar das Gesetz vorschreibe.

Grössere Gegensätze, als Lösungen eines und desselben Problems, lassen sich nicht denken als diese Aussprüche. In der That war ihr Werth für die Entwicklung der Philosophie gerade darin gelegen, dass es reine Gegensätze sind und ihre fruchtbringende, bleibende und weiter treibende Bedeutung daraus ziehen, dass sie auf dem Grunde des metaphysischen Urgegensatzes aufruhen. Schopenhauer spricht den Gegensatz, ebenso kurz und bündig als treffend, so aus, dass er sagt, bei Hume verwandele sich alles Erfolgen in Folgen, bei Kant alles Folgen in Erfolgen. Beide Ansichten werden eben durch die ewigen, starren Achsen der erkenntnisstheoretischen Leitlinien gehalten. Denn wir werden es nach den obigen Betrachtungen nicht noch auseinander zu setzen haben, dass Hume im Raum, Kant aber das Problem nach der Richtung der Zeit betrachtet. Beide haben recht; Einer ist so einseitig wie der Andere. Ihre Ansichten ergänzen sich, stehen auf einander senkrecht und erst in der Zusammenfassung beider liegt die Erschöpfung des Problems.

Die Thatsache des dreidimensionalen Raumes ist eben so gewiss, wie das Ebenenerkennen.

Obwohl Kant sich berühmte, in der Umdrehung des Satzes, „dass unsere Erkenntniss sich nach den Gegenständen richten müsse", in sein Gegentheil, „dass vielmehr die Gegenstände sich nach unserer Erkenntniss richten" (Vorrede zur II. Aufl. der Kritik d. v. V.), und wir so der Natur das Gesetz vorschreiben, eine That ähnlich wie Kopernicus gethan zu haben: so tritt doch nirgends deutlicher hervor, dass er auf dem falschen, schülermässigen, vorkopernikanischen, also geocentrischen, naiv-realistischen Standpunct stehen geblieben ist, die Umdrehung des Denkens also nicht vollzogen hat, als darin, dass er das Element des Ungesetzmässigen, des „Zufalls" in der „Erfahrung" (im empirischen Erkennen) als etwas Selbstverständliches hinnimmt und „das gegebene Mannigfaltige", an welches das Denken mit seiner Gesetzmässigkeit herantritt, einfach statuirt. Im tiefsten Grunde ruht diese unberechtigte Annahme auf einem dogmatischen Dualismus, den Kant immer festgehalten hat. Die Denkgesetze stehen nach Kant dem Sein, der Geist, in dem sie wohnen, dem Körper, als etwas ganz Verschiedenes, Fremdes, Selbständiges gegenüber. Naturgemäss musste die Consequenz dieser Voraussetzung mit Macht auf einen übertriebenen Idealismus hindrängen, der die Verbindung mit der Welt des Seienden nicht finden kann, und dessen Kant selbst sich nur mit Mühe, und Aerger über seine Erfolglosigkeit, erwehrt.

Von unserem Standpunct aus gesehen, verhalten sich Geist und Körper, wie Inhalt und Form. Die Kantische Grundanschauung erreicht also nur diesen Gegensatz[1]). Sie weiss nichts

[1]) Das ist aber gerade der naiv-realistische, vorkopernikanische Standpunct, der keine Versöhnung zwischen Denken und Sein zulässt, so dass uns nur die Wahl bleibt zwischen Realismus oder Idealismus, wie immer man die Einseitigkeit subreptiv verdecken mag. Sie wird erst dann erreicht, wenn man diesen Standpunct gänzlich aufgiebt, einen neuen aufsucht, der den Dualismus, d. h. die Spaltung ersten und höchsten Ranges in das Metaphysische, Vorbewusste verlegt und eben desswegen eine Theilungs- oder Richtungslinie hat, die auf der Richtungslinie der gewöhnlichen (dualistischen) Auffassung senkrecht steht. Das ist nun eine Änderung des Standpunctes, wie sie Kopernikus in der Relation Erde-Sonne vorzunehmen gelehrt hat, nämlich den Übergang zum heliocentrischen. Aus diesem Grunde habe ich mir seiner Zeit erlaubt, die

von einem noch höheren Gegensatz, der diesen erst erschafft, von dem Gegensatz im Sein selbst. Sowie man diesen statuirt, muss die Selbständigkeit der Denkgesetze nothwendig verschwinden; sie werden, wie alle Gesetze, abhängig vom obersten Seinsbegriff und identisch mit Seinsgesetzen. Alsdann aber ist es unbegreiflich, wieso durch Denkformen, die dem Wesen nach nur Seinsformen sind, das Sein in einer Erkenntniss, die ja selbst nur Beziehung des Seienden auf ein Bewusstsein ist, nicht vollkommen klar, deutlich und irrthumlos abgespiegelt werden sollte; mit anderen Worten: alsdann ist das Zufällige „in der Erfahrung“, das für das Denkgesetz nicht Erreichbare, der Erklärung höchst bedürftig. Das apriorische Erkennen ist dann in seiner Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit selbstverständlich, das empirische problematisch. Von jenem müssen wir ausgehen, zu diesem herabsteigen, wie wir es in unserem deductiven Betrachtungsgang zu thun versucht haben. Das Erstaunliche ist nicht das Gesetz, sondern dessen Verneinung, und dieses ganze Wunder bewirkt — die Hinzufügung der dritten Dimension in der Synthese des Bewusstseins!

2. Vom Begriff.

Um zu erfahren, was man unter Begriff zu verstehen hat, muss man den obersten Begriff aufsuchen, der alle anderen unter sich begreift, der aus diesem Grunde der an Bestimmungen leerste ist und nur noch diejenigen Elemente in sich begreift, die zu seiner eigenen Bestimmung wesentlich und hinreichend sind. Da er das Hülfsmittel ist, wodurch wir das, was ist, uns vorstellen, so wird man ihn ganz allgemein die Bezogenheit eines Seienden auf ein Bewusstsein nennen dürfen, und da er das Product der Thätigkeit des Verstandes ist, so vermittelt er die Art, wie ein Seiendes in die Vorstellung durch die Verstandesthätigkeit umgewandelt wird. Der Begriff besteht also offenbar aus zwei Theilen, und steht mit einem Fuss

---

überaus treffende Vergleichung, die wir Kant verdanken, (der sie aber mit Unrecht für sich in Anspruch nimmt,) zur Erläuterung meiner Anschauungen zu benützen. Es ist eben der Standpunct, der gestattet, den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht, die Constanz in der Variabilität, das Differential im Integral, den Inhalt in der Form, das Metaphysische im Physischen zu erkennen.

im Vorbewussten. Daher wird, wenn das Augenmerk bald auf das vorbewusste Element, bald auf das (nach-)bewusste verlegt wird, der oberste Begriff ebensowohl auf jenes, wie auf dieses angewendet werden dürfen, und so erscheint der oberste Begriff, den wir in unserem Bewusstsein vorfinden, nämlich den Begriff der Grösse, mit gleichem Recht bald als vorbewusste, metaphysische Seinsgrösse, bald als deren bewusster Abdruck, als Kategorie der Grösse. Mag man nun in dieser Weise den Begriff der Grösse erstens als Zusammenfügung eines Vorbewussten und Bewussten, oder zweitens als Vorbewusstes allein, oder drittens als Bewusstes allein (= Begriff im engeren Sinn) betrachten: immer muss im Begriff der Grösse, und demnach im Begriff überhaupt, ein Vorgang der Synthese oder der Zusammenfügung aus zwei Theilen, und zwar gegensätzlicher Art, enthalten sein. Da das Bewusste rein formaler Art ist, so ist das Vorbewusste als Inhalt zu bezeichnen und jene erstere Art des Grössenbegriffs ist eine Synthese aus Inhalt und Form. Dasselbe muss aber auch für den Begriff des Vorbewussten (der inhaltlichen oder metaphysischen Seinsgrösse) allein, und somit auch für die Kategorie der Grösse, und daher endlich auch für den Begriff überhaupt gelten. Begriff ist demnach ein in einer Form (Begrenzung, Grenze) zusammengefasster, d. h. begriffener, Inhalt, oder eine Synthese aus den zwei ebenbürtigen gegensätzlichen Bestimmungen Inhalt und Form. Hieraus folgt, wie wir oben gesehen haben, die quadratische Natur des Begriffs, unter welches anschauliche Schema jeder Begrift muss gebracht werden können, wenn der eine Ast des Quadrats den Inhalt, der andere, darauf rechtwinklig stehende, dessen gleichwerthigen Gegensatz, die Form, bedeutet. Figürlich stellt sich die Sache demnach folgendermassen dar:

Figur 13 siehe umstehend!

Nur die Synthese aus Inhalt und Form, also A^2, ist der volle Begriff, und zwar als ein vollkommen einheitliches Ganzes.

Nicht der Gegenstand der Erkenntniss ändert sich, wenn man entweder den Inhalt oder die Form ins Auge fasst; es ändert sich nur der Standpunct des Betrachters, der denselben Gegenstand oder Begriff nach zwei verschiedenen Richtungs-

linien ansieht, die auf einander gegensätzlich oder senkrecht stehen.

Nichtsdestoweniger ist es wahr, dass in A^2 nicht mehr enthalten ist, als in dem einfachen A, und es kann daher, unter dem Vorbehalt, dass die Wiederherstellung des vollen Begriffs A^2 jederzeit wieder möglich sei, ohne Fehler erlaubt sein, von dem einen Factor des Begriffs A^2 abzusehen, falls der zu erleichternde Fortgang des Denkens es irgend wünschenswerth macht [1]).

Fig. 13.

Vorbewusstes. Inhalt. | Bewusstes. Form

Von dieser Erlaubniss hat das menschliche Erkennen, das sich der Sprach- (Wort-) Begriffe bedient, den ausgiebigsten Gebrauch gemacht, und man muss zugestehen, dass ohne diesen abstractiven Kunstgriff, das menschliche Erkennen sich über das thierisch-sinnliche gar nicht zu erheben vermocht hätte; mit anderen Worten, dass ohne ihn kein Vernunfterkennen möglich wäre. Auf der anderen Seite aber hat das Vernunfterkennen sich von der nothwendigen Reintegration des Begriffs nicht immer Rechenschaft gegeben.

---

[1]) Dies ist der Sinn des berühmten Kantischen Paradoxon, dass hundert wirkliche Thaler nicht mehr bedeuten als hundert mögliche, das unbestreitbar ist und doch jedem eine kleine Empörung in der Brust zurücklässt. Auch der wirkliche Thaler ist so gut bloss Vorstellung, wie der mögliche, und der Ausdruck des Begriffs Thaler überhaupt, er mag Gold, Silber, Papier oder Gedanke sein, $= A^2$. Aber was ersterer mehr enthält, ist das volle inhaltliche A, d. h. die volle Summe der Empfindungsgrössen, die in dem formalen ⊾ des bloss möglichen oder gedachten Thalers bis auf eine Spur (z. B. 1 . ⊾ = ⊾) verschwunden sind.

Der erste Vollbegriff A^2 entsteht durch Errichtung einer Grenze im reinen Sein. Es entsteht dadurch die begrenzte metaphysische Seinsgrösse, von der wir allerdings nur Kunde erhalten, wenn sich ein Bewusstsein darin niederlässt, d. h. im eigenen Ich. Wir trennen in Gedanken vom Ich sehr leicht das Denken und Wollen ab; allein im Ich, als metaphysischer Seinsgrösse, ist Inhalt und Form enthalten, und ihm gehört daher sowohl die punctuelle Intensität des inhaltlichen (vorbewussten) A, als auch die zeiträumliche Extensität des formalen (bewussten) ⊾ gleichermassen wesentlich an. Letzteres heisst, wenn man vom Bewusstseinsmittelpunct nicht absehen will, Denken, im anderen Fall unbewusstes, Schopenhauerisches Wollen. Der Satz „Ich denke", „Ich will", ist also nur der in seine zwei Bestandtheile (Factoren) auseinander gelegte Vollbegriff und bedeutet: Ich, als inhaltliches, punctuell-intensives A bin gleichzeitig auch ein formales, zeiträumlich-extensives ⊾, d. h. denkend, wollend; also statt A . ⊾ wird gesetzt $A =$ ⊾ oder statt

Fig. 14.



Ganz dasselbe gilt von einem Eigenschaftsbegriff, z. B. blau. Hier wird die dem intensiven oder metaphysischen Sein angehörige, vorbewusste (d. h. die in dem Bewusstseinsmittelpunct als Endpunct anlangende) Grösse a der ihr gleichen, zeiträumlich-extensiven Grösse, der sog. Ätherwelle von bestimmter Gestalt und Richtung, gleichgesetzt, also wiederum

$a = a$ oder | = —— .

Ganz dasselbe gilt ferner von einem substantivischen Begriff, z. B. Pferd; nur dass hier in der zweitmaligen Synthese, (in welcher eben der dreidimensionale Raum entsteht,) die Begriffe von Inhalt und Form vertauscht werden. Eine Vielheit qualitativer Bestimmungen, die aber den metaphysischen, intensiven Seinsinhalt in sich tragen, wird hier zur Einheit eines scheinbaren (cubischen) Inhalts zusammengefasst; immerhin aber wird die Form dem Inhalt gleichgesetzt, und wiederum ist

$A =$ ⊾ oder | = —— ;

der substantivische Einheitsbegriff (Inhalt) ist gleich der Summe der in ihm zusammengefassten oder begriffenen Eigenschaften (Formen). Die in Hinsicht auf Erzeugung von Missverständnissen überaus bedenkliche Vertauschung der ursprünglichen oder metaphysischen Bedeutung der Begriffe Inhalt und Form besteht hier dennoch zu Recht, weil zu ihrer Bestimmung die kategorialen Attribute der Einheit und Vielheit richtig in Anwendung gebracht worden sind; denn Einheit ist eine Bestimmung, die nur allein dem Inhalt zuertheilt werden darf.

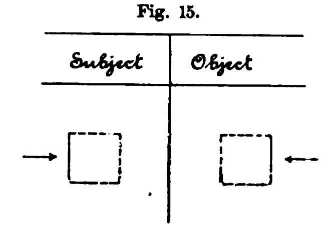
Nichtsdestoweniger ist es von entscheidender Bedeutung, hier hervorzuheben, dass in dieser Vertauschung der Begriffe, welche dem thierisch-sinnlichen oder Verstandeserkennen eigenthümlich ist, der geocentrische Irrthum in das Erkennen allererst eingeführt wird. Das Erkennen geräth damit in die Lage des vorkopernikanischen Menschen, der, auf das überwältigende Zeugniss der Sinne hin, annimmt, die Welt drehe sich um seinen irdischen Standpunct. Dasjenige, was das Erste ist und dem intensiven (vorbewussten, metaphysischen oder eigentlich inhaltlichen) Sein angehört, nämlich die Empfindungsgrösse, geht in der extensiven Form der attributiven Bestimmung auf, während dasjenige, was in der sinnlichen Erkenntniss das Letzte ist, die Zusammenfassung der Formen zur Einheit des substantivischen Begriffs, der ausgestattet wird mit dem Vorrecht und den Attributen des Inhalts, nämlich der Einheit und Substanz (= Constanz und Unbedingtheit), als das Erste aufgefasst wird, das die Empfindung allererst in uns erzeuge, und dem die Eigenschaften einfach angehängt werden! So wird dasjenige, was dem Wesen nach durch und durch Form und Vorstellung ist, fälschlicher Weise gar leicht als wirklicher Inhalt (d. h. als Inhalt im metaphysischen Sinn) aufgefasst, und dieser Irrthum, der in der Herstellung der sinnlichen Begriffe naturgemäss seinen Ursprung hat, ist aus diesem Grunde so hartnäckig, wie der vorkopernikanische. In ihm wurzelt die schier unüberwindliche Widerstandskraft des Realismus, der die Welt in ein Heer von unabhängigen Atomen auflöst; aus ihm zieht die materialistische Weltanschauung überhaupt ihre beste Kraft, die von dem philosophischen Idealismus noch nicht einmal berührt wird, solange er nicht das Erkennen auf den wahren Inhalt zurückdreht, oder

solange man nicht gewohnt ist, vom heliocentrischen Standpunct aus zu betrachten.

Letzteres Erkennen geht vom Sein des eigenen Subjects aus, erkennt in ihm den wahren, intensiven oder metaphysischen, Seinsinhalt, setzt denselben seiner extensiven metaphysischen Form gleich und erhält dadurch den wahren ursprünglichen, prototypischen Begriff. Alle anderen Begriffe, der von aussen, d. h. sinnlich angesehene, Subjectbegriff mit eingeschlossen, sind dagegen nur Formen, und zwar, (abgesehen von dem eben genannten,) Formen, unter denen, in beständigem Wechsel, der gegensätzliche Begriff des uns unbekannten objectiven Seinsinhaltes uns erscheint.

Anschaulich aufgefasst, geht die Synthese der Begriffsbildung vom heliocentrischen Standpunct aus, wie man aus folgendem Schema

Fig. 15.



ersieht, von links nach rechts, vom geocentrischen oder gewöhnlich-sinnlichen Standpunct aus dagegen von rechts nach links, in Wahrheit also verkehrt.

Weiterhin möge an dieser Stelle noch hervorgehoben werden, dass in der Herstellung des sinnlichen Begriffs bereits ein Keim abstractiver Denkthätigkeit enthalten ist, indem die Gleichsetzung von Inhalt und Form in diesem Fall nur dann möglich ist, d. h. indem die Attribute der Einheit und Constanz einem formalen Wesen nur dann zuertheilt werden können, wenn vom metaphysischen Inhalt überhaupt abgesehen wird. Alsdann haben wir im rein formalen Gebiet dennoch, wie es erforderlich ist, die oben aufgestellte Gleichung zwischen Inhalt und Form $A =$ ⊾ oder

$$| = — .$$

Es ist dies der innerhalb des Verstandeserkennens gelegene, erste Keim der Abstraction, welcher alsdann in der Vernunft zum mächtigen Baum erwächst. In die Wortform gekleidet wird der **abstractive Begriff** zum hauptsächlichsten Werkzeug des menschlichen oder Vernunfterkennens und bildet als solcher den Hauptgrund der Überlegenheit des Menschen über das Thier.

Betrachten wir zunächst, wie die klarste und einfachste, die **mathematische Abstraction** zu Werke geht. Abstrahirt man von jedem Seinsgehalt, so bleibt die reine Kategorie der Grösse übrig. Diese, und nichts Anderes, ist der einzige Gegenstand der Mathematik, und niemals besteht ihr Vorgehen in etwas Anderem, als in der Gleichsetzung von Inhalt und Form, also in der Herstellung der Gleichung

$$A = \rotatebox{-90}{A} \text{ oder } | = —— .$$

Zur Bestimmung beider Gegensätze benützt sie die Attribute der Intensität und Extensität, der Einheit und Vielheit, der Constanz und Variabilität.

Sie zerspaltet das formale A in seine Vielheiten in der Gestalt der Gleichung

$$(\rotatebox{-90}{A} =)\ x + y = A \quad ,$$

oder sie führt das inhaltliche A ein unter der Bedingung der Constanz, das formale unter der Bedingung der Veränderlichkeit in der Gestalt der Gleichung

$$(\rotatebox{-90}{A} =)\ \frac{y}{x} = A \quad .$$

Allein in ihrem unablässigen Drang, das Überflüssige abzuschaffen, erinnert sie sich an den oben angeführten Satz, dass A^2 nicht mehr enthalte, als das einfache A; dass jede Veränderung auf der formalen Seite den wesentlichen Inhalt auf der rechten Seite der Gleichung ganz unberührt lässt; dass man also, wenn Umstände es wünschenswerth machen, von der Form gänzlich **abstrahiren** könne, indem die constante Grösse allein schon Begriffscharakter trage, d. h. begrenzter Inhalt sei, d. h. schon an und für sich als Inhalt und Form betrachtet werden könne. Diese kühne, aber erkenntnisstheoretisch vollkommen gerechtfertigte, Abstraction vollzieht die Mathematik in der

Differentiation, indem sie die formalen Grössen zu Null reducirt und sagt:

$$\frac{dy}{dx} = A = \text{const.}$$

Damit hebt die Mathematik freilich den quadratischen Charakter des Begriffs eigentlich auf, jedoch nicht die Form der Gleichung. Sie lässt, statt der extensiven Grössen, eine Andeutung, eben die sog. Differentialien dy, dx, bestehen, die jedoch nicht mehr die Bedeutung von Grössen und überhaupt keine andere Bedeutung haben als die, den Rückweg zum vollen Begriff, d. h. zur Gleichsetzung der Intensität und Extensität, d. h. zur Integration des Begriffs resp. der Gleichung, leicht und sicher wieder finden zu können. Immerhin aber verfährt die Mathematik erkenntnisstheoretisch richtig, indem sie die Begriffe von Inhalt und Form haarscharf und unabänderlich nach richtigen kategorialen Attributen bestimmt und auseinanderhält, und daher die scheinbar waghalsigsten Entwicklungen mit unfehlbarer Sicherheit zu vollziehen im Stande ist.

Anders verfährt die Vernunft in der sprachlichen Abstraction, oder in der Schaffung des Wortbegriffs, womit wir endlich zu dem „Begriffe“ gelangen, wie er als solcher in den Lehrbüchern der Logik figurirt. In ihrer abstractiven Thätigkeit folgt die Vernunft, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, der Spur des geocentrischen Irrthums.

Die abstractive Thätigkeit der Wortbildung, d. h. einer Begriffsbildung, die, obwohl sie nur einige wenige gehauchte Laute dazu benützt, doch die grösste Mannigfaltigkeit der Zusammensetzung gestattet, und weil sie mit so geringen und einfachen Mitteln auszukommen weiss, die grösste Beweglichkeit und die weiteste Zusammenfassung erlaubt, verleiht, wie gesagt, dem menschlichen Erkennen die grosse Überlegenheit über das an den Sinnen klebende Verstandeserkennen des thierischen Bewusstseins. Die Sprache hat das Thier in den Menschen, den Verstand in Vernunft verwandelt. Je mehr der Mensch fähig ist, in einen Begriff zusammenzufassen, d. h. gleichzeitig zu überschauen, desto weitsichtiger wird das geistige Auge, desto klarer treten im Rückblick die Ursachen, im Vorblick die Zwecke hervor, desto unumschränkter schaltet der Mensch mit den Kräften der

Natur. Ein einziger Federzug eines einzigen Menschen vermag heute fast augenblicklich den ganzen Erdball in Aufruhr und Bewegung zu versetzen. So Grosses verdankt der menschliche Geist allein der Loslösung des Begriffs von der zeiträumlich hemmenden und beschränkenden Empfindungsgrösse, und der Schaffung einer neuen constanten Form, vermöge welcher er im Stande ist, mittels hörbarer oder sichtbarer Zeichen, ja selbst durch blosse gedachte Klangschatten derselben, die Welt nach Willkür in ihren Höhen und Tiefen, im Ganzen und Einzelnen vor sich hinzuzaubern. Allein eben darin liegt eine grosse Gefahr. Wo, müssen wir fragen, bleibt die ursprüngliche quadratische Natur des Begriffs? Wie die Differentiation der höheren Mathematik sie zerstört, so zerstört sie die sprachliche Abstraction. Sie erklärt, mit dem einfachen A sich begnügen zu können, jedoch vermisst sie sich, ohne den sicher leitenden Ariadnefaden, den die Mathematik in den Differentialzeichen besitzt, den Rückweg aus dem Labyrinth der luftigen Speculation, der gehauchten Begriffe, wieder finden zu können. Darf man die mathematische Differentiation eine Abstraction nach $\frac{y}{x}$, d. h. nach der Form nennen, so darf die sprachliche Abstraction eine Differentiation nach dem Inhalt genannt werden. Wie dort das inhaltliche A (die Differentialconstante auf der rechten Seite der Gleichung) bleibt, so bleibt hier das formale ◺, das Wortzeichen, übrig. Allein die Sprache zerstört auch die letzte Spur der Gleichung; sie fährt fort auf der Bahn des geocentrischen Irrthums bis zum Äussersten. Bei der Bildung des sinnlichen Einzelbegriffs wird zwar schon die Zusammenfassung der Eigenschaften (Ebenen, Formen) zur cubischen Einheitsform, (weil das Denken den Gegensatz nothwendig fordert,) als Inhalt bezeichnet und mit den Attributen des Inhalts begabt; doch nimmt der Begriff wenigstens noch theil am wahren metaphysischen Seinsinhalt in der Empfindungsgrösse. Die Vertauschung der Begriffe ist conventionell und braucht so wenig zu schaden, wie die Redensart, dass uns täglich die Sonne am Himmelsgewölbe aufsteige. Allein hier, in der Zusammenfassung vieler gleichartiger Einzelbegriffe in einer gemeinschaftlichen Form des Wortbegriffs, wird gerade die, das Besondere enthaltende, Empfindungsgrösse aus-

geschaltet, das Gemeinsame als das Wesentliche wird beibehalten und so tritt die constante Form des Wortbegriffs selbst mit dem Anspruch auf, das Wesen der Dinge zu sein. So wird in der That in der Logik der „Begriff" definirt. Die allerleerste Form wird zu dem gemacht, was nur der wahre metaphysische Inhalt sein kann, bloss desshalb, weil die fortgesetzte Abstraction vom sinnlichen Vielen und Veränderlichen schliesslich ebenfalls zu den Attributen der Einheit und Constanz führt. Allein was alsdann übrig bleibt, ist keineswegs der wesenhafte Inhalt, sondern nur der formale Ast des Begriffs A^2, aus dem der inhaltliche Ast hinaus differentiirt worden ist; keineswegs auftretend mit der Bescheidenheit der Halbheit, sondern mit der Anmassung, das allein Bedeutungsvolle, kurz das Wesen zu sein. Dies aber ist die verhängnissvolle Verwechselung, welche die ganze Geschichte des das Wesen suchenden Denkens, d. h. die ganze Geschichte der Philosophie, zu dem gemacht hat, was sie in der That ist, zu einer Geschichte des Irrthums. Die Abstraction hat sich darin zu immer höheren Regionen erhoben, und in der Kraft des abstracten Denkens hat der Philosoph immer seine grösste Stärke zu zeigen gesucht und zu besitzen geglaubt. Mit Recht; allein die Abstraction ist halt- und führerlos, wenn sie es verschmäht, sich mit der gemeinen Anschauung zu paaren, nicht etwa vorübergehend, stellenweise, sondern fortwährend, in gemeinsamem, unablässigem Vergleichen, auf Schritt und Tritt.

Hier, auf der wahren Polhöhe der Erkenntniss, wo es möglich ist, den erleuchtenden Strahl sozusagen nach jeder beliebigen Meridianrichtung zu drehen, ist es ein anziehendes und verlockendes Geschäft, die Geschichte der Philosophie unter dem richtenden und zersetzenden Einfluss dieses Gedankens zu verfolgen, und wir wollen uns der Aufgabe hierorts auch nicht entschlagen, so weit eben die Betrachtung dazu dienen kann, das oben Gesagte zu bekräftigen und in helleres Licht zu setzen.

Der Trieb zur Einheit ist Trieb zur Abstraction. Das naive, unmittelbare Erkennen ringt sich los von der sinnlichen Mannigfaltigkeit, und so ist das philosophische Denken anfänglich nur fortwährende Schulung in der Abstraction. Hinter den Einheitsbegriffen der ersten griechischen Philosophen schaut der abstrac-

tive Begriff der Kraft hervor; oder aber es werden in noch unvollkommener Abstraction kategoriale Attribute hypostasirt; so der Begriff des Unendlichen zu dem, was Anaximander „τὸ ἄπειρον“ nennt, der Begriff der Veränderlichkeit (bei Heraklit) zum „Fluss der Dinge“. Pythagoras gelingt die glückliche und für die Entwicklung der griechischen Mathematik so folgenreiche Abstraction des reinen Grössenbegriffs. Aber zu ungleich grösserer Höhe erhebt sie sich in der Eleatischen Schule. Niemals ist ein Philosoph dem metaphysischen Problem auf geraderen und steileren Pfaden zu Leibe gegangen, als Parmenides und der Eleatische Zeno, indem sie das für die Scheidung der Erkenntnisse wichtigste kategoriale Attribut[1]), das der Constanz, als Wesensbestimmung des Seienden auffanden. Allein ihr Unternehmen war zu gewaltig für ihre Zeit; sie traf ein ikarisches Schicksal: von ihrer metaphysischen Sonnennähe führte kein Weg zur Sinnlichkeit mehr zurück.

Dreister in dem Versuch, Metaphysik und Sinnlichkeit zu versöhnen, verfuhr der Schöpfer des Atombegriffs, indem er kurzer Hand das den metaphysischen Inhalt bestimmende kategoriale Attribut der Untheilbarkeit mit dem Begriff der extensiven Grösse verband, ohne sich um die Lösung des darin enthaltenen Widerspruchs zu kümmern, (was ihm seine Jünger, die Materialisten aller Zeiten, getreulich nachgemacht haben.) Bei Empedokles und Anaxagoras handelt es sich vorzugsweise um den Kraftbegriff in neuer Fassung, in Verbindung mit den räumlich-kategorialen Attributen der Einheit und Vielheit. Bei letzterem ist die Wendung bedeutungsvoll, dass der Träger der Einheit ein innerer oder metaphysischer Erfahrungsbegriff ist (νοῦς).

Man würde die Bedeutung dieser vorsokratischen Bestrebungen sehr überschätzen, wollte man den Maassstab des thatsächlichen Gewinns für die Wissenschaft der Philosophie anlegen. Ihnen kommt vielmehr wesentlich nur die Bedeutung zu, eine Vorschule für die Erziehung des griechischen Geistes zur Kunst des abstractiven Denkens zu sein. In dieser Hinsicht aber können sie, allen voran die Leistungen der Eleatischen Schule, nicht hoch

[1]) Weil es nämlich den Zeitbegriff am reinsten in sich enthält oder ausschliesst.

genug angeschlagen werden. Sie befreiten den griechischen Geist von den Schranken der Sinnlichkeit und hoben das Griechenvolk auf eine Höhe der Vernunftentfaltung, vermöge deren sie sich den „Barbaren", d. h. sämmtlichen anderen Völkern des Erdballs gegenüber, als einzige bevorzugte Nation, und das mit Recht, fühlen durften[1]). In ihnen wurzelt das, was man füglich als occidentalische Weltanschauung bezeichnen darf, und was als solche nachmals die Herrschaft der Welt sich erobert hat und, wie wir erleben, noch fortwährend erobert: die Art nämlich, streng logisch, d. h. verstandesgesetzlich zu denken, das Wichtige und Bedeutende vom Unwichtigen und Gleichgültigen sofort zu unterscheiden — denn das eben heisst abstrahiren. In grösster Freiheit und Beweglichkeit lernte das Griechenvolk seine unvergleichliche Sprache gebrauchen, und wurde dadurch zum Lehrer der Menschheit. Kein anderes Volk bietet eine ähnliche Erscheinung, wie die nun folgende Massenerzeugung philosophisch gebildeter Männer, die man mit dem Namen der Sophisten meistens allzu geringschätzig bezeichnet hat. Als ein befruchtender Strom von Lehrmeistern ergossen sie sich über die benachbarten Theile Kleinasiens und des Occidents, überall griechischen Geist, griechische Weltanschauung und griechische Denkbeweglichkeit verbreitend. Wie der breite Ring der unzähligen namenlosen Planetoiden, der die kleineren, sonnennahen von den grösseren, sonnenfernen Planeten scheidet, so schieben sich die Sophisten ein zwischen die ihre einsamen Pfade wandelnden Philosophen der vorsokratischen Zeit und den grossen Systematikern nach Sokrates. Die Summe ihrer Thätigkeit ist eine ausserordentlich grosse. Aber wie die Geschichte einer langen, friedlichen Entwicklung eines Volkes weniger Beachtung zu schenken pflegt, als der lärmenden Kriegszeit, so ist auch hier die stille, Bildung verbreitende Arbeit der Sophisten weniger ins Auge gefallen, als der Übermuth ihrer dialektischen Fechterkünste. Eben weil sie gelernt hatten, den Inhalt aus dem Begriff hinaus zu differentiiren; weil als „Begriff", d. h. als Wesen eines Dinges, ihnen eine leere Worthülse übrig geblieben war, war es

[1]) Die Griechen wurden dadurch den anderen Völkern so überlegen, wie ein Mathematiker, der im Besitz der Kenntniss der Differentialrechnung ist, einem überlegen ist, der nichts davon weiss.

ihnen leicht, die constante Wortform mit ungleichem, sogar wechselnden Inhalt unbemerkt zu füllen und so mit gefälschten Begriffen und alsdann scheinbar richtiger Beweisführung den ungeübteren Gegner in Verwirrung zu bringen und zu schlagen. Anstatt also von dem sprachbegrifflichen Differential *A* zum richtigen Vollbegriff A^2 zurückzukehren, täuschten sie durch das beibehaltene *A* der Wortform über Bildungen wie *A.b*, *A.c*, *A.d*.... (d. h. Rechtecke statt Quadrate) hinweg — der beliebte, freiwillige und unfreiwillige, Kunstgriff aller dialektischen Beweisführungen bis auf den heutigen Tag. Denn es ist der unaufhebbare Mangel der Abstraction, gegen diese fehlerhafte Begriffsbildung kein Heilmittel in sich selbst zu besitzen. In ihr ist auch heute noch die Unmöglichkeit begründet, sich in der Philosophie, d. h. auf den Höhen der Abstraction gegenseitig verständigen zu können. Die Gegner können, bei aller Richtigkeit ihrer Argumente und Deductionen, bei voller Überzeugung ihrer Wahrheit, sich einander so wenig verständlich machen, wie Bergleute, die zwar in eben derselben Grube, in eben demselben Gestein, aber in verschiedener Sohlentiefe sich entgegenarbeiten. Der Vorwurf aber, der sich nach und nach gegen die Sophisten erhoben, diesen Ehrennamen in ein Schimpfwort[1]) verwandelt hatte, war der der bewussten Unehrlichkeit im Wortgefecht.

Gegen dieses Treiben, das schliesslich, neben der sittlichen Verschlechterung, gerade durch das grösste Hülfsmittel der Wissenschaft diese selbst in Frage stellen musste, erhob sich Sokrates, in doppelter Weise der Retter des griechischen Geistes. Hatten die Griechen die den Irrthum nicht ausschliessende, ihn sogar nur schwierig umgehende Kunst der sprachlichen Differentiation gelernt, so lehrte Sokrates richtig differentiiren, d. h. den fehlerhaften Gehalt *b*, *c*, *d* .... mit allen Mitteln der kritischen Überlegung und Beweisführung (*διαλεκτική*) aus dem Begriff hinausbefördern. Dafür aber befestigte sich auch immer mehr die Bedeutung des Begriffs als des eigentlichen Wesens eines Dinges. So wird endlich der „Begriff“ des Lehrers im Schüler zur „Idee“, d. h. zum vermeintlich metaphysischen Wesen. Der natürliche geocentrische Irrthum der Sinnlichkeit

[1]) „Du bist und bleibst ein Lügner, ein Sophiste“, sagt Faust zu Mephisto.

wird zum idealistischen Irrthum der Abstraction, und dieser Irrthum hat der Entwicklung der Philosophie von Plato bis auf den heutigen Tag die Bahn gewiesen. Die platonische Ideenlehre, sowie deren Fortsetzung in Aristoteles, liegt ganz und gar in der Art und Richtung des griechischen Denkens und muss als Höhenentwicklung desselben, als der typische, vorbildliche Ausdruck des griechischen Geistes ohne Zweifel bezeichnet werden. Sie ist der Triumph der Abstraction, das Erzeugniss höchster Vernünftigkeit, und entsprechend ist der Einfluss, den sie auf die Gestaltung des Denkinhalts der gesammten Menschheit geübt hat: wir alle sind mit den stärksten Wurzeln unserer Bildung in ihr festgewurzelt.

Es ist ja klar: ohne sprachbegriffliche Differentiation, ohne Enthebung von dem Ballast der Sinnlichkeit könnte das Denken sich so wenig zu den höchsten Problemen erheben, als es der Mathematik möglich wäre, ohne den Begriff des Differentials ihre höchsten Aufgaben zu lösen. Allein man darf den differentiirten Begriff nicht mit dem Integral, den Inhalt nicht mit der Form verwechseln; man darf die für beide characteristischen Attribute nicht, wie es besonders Aristoteles in ausdrücklicher Weise gethan hat, geradezu vertauschen; man darf das Unsinnliche des bloss gedachten Begriffs nicht für das Unsinnliche des metaphysischen Wesens halten. Alles dieses hat der Idealismus der zwei grossen griechischen Systembildner gethan und damit die gesammte nachfolgende Philosophie mit Gewalt in eine einseitige, sinnenflüchtige Bahn hinein- und von der eigentlichen Metaphysik abgetrieben. Wollte man das Gebiet des Denkens in ein die Metaphysik enthaltendes Gebiet des A^2 und in ein bloss Seinsformen enthaltendes Gebiet des einfachen A eintheilen, so würde man sogleich sehen, dass der ganze Zug der späteren Philosophie im letzteren ausschliesslich verläuft und nur schwache Ausbuchtungen oder Annäherungen nach der Seite des ersteren vorkommen, wie wir sogleich andeuten wollen.

Diesem ihrem ausgesprochenen Idealismus verdankt es die griechische Weltanschauung, dass sie sich so gut mit dem ihr innerlich fremden, dem Orient und seinen ganz anderen Vorstellungskreisen entwachsenen Christenthum vertrug, so dass man wohl von einem Ineinanderwachsen, einer Concrescenz oder Intus-

susception beider reden kann. Ist der Wortbegriff (λόγος), das Erzeugniss der abstrahirenden Vernunft, zum Wesen des Seienden gemacht, so ist kein grosser Schritt bis zur Identificirung des λόγος mit der weltenschöpferischen Vernunft selbst, welche im Anfang war. Die theoretische Sinnenflüchtigkeit des griechischen Idealismus ergänzte geradezu die praktische des Christenthums, und so ist wohl verständlich, wie die orientalische Heilsverkündigung der göttlichen Liebe einen so ungehemmten Einzug in die Grundanschauungen der occidentalischen Heidenvölker halten konnte.

Im ganzen Mittelalter bewegen sich die einigermassen selbständigen Leistungen der philosophischen Denker ganz in der Bestimmung des Verhältnisses des Wortbegriffs zum Sachbegriff, des allgemeinen zum einzelnen Begriff, ohne aus dem ewigen Cirkel herauszukommen. Es ist merkwürdig, dass das Zeitalter der Renaissance, d. i. die Zeit der Widergeburt des mittelalterlichen Geistes zum modernen Geist durch die erneute Berührung mit dem klassischen Alterthum, sogleich einen Befreiungsversuch aus den Banden des Idealismus hervorgebracht hat. Die Begriffschöpfung der Monade des Jordanus Brunus enthält eine solche Annäherung an den metaphysischen Realismus, als ein Versuch, die Welt nach Analogie einer beseelten Seinsgrösse zu begreifen. Allein zuerst musste der Unterschied der subjectiven und objectiven Erkenntniss, und damit der Subjectbegriff selbst, mit aller nöthigen Bestimmtheit festgestellt werden, wie dies Cartesius in seiner berühmten Formel zuerst gethan hat. Mit der Erkenntniss der eigenthümlichen Verbindung von Denken und Sein in der eigenen, subjectiven, inneren Erfahrung wurde der Schnitt durch das Sein zum ersten Mal an der richtigen Stelle gemacht; denn Idealismus und Realismus sind keine reinen Gegensätze. Daher eröffnet der neue Ausgangspunct des Cartesius die neuere Philosophie selbst.

Alsbald wurde er als Grundlage zur Schaffung eines neuen philosophischen Systems benutzt, das ein direct und entschieden ausgesprochenes metaphysisches Element enthält. Allein der Versuch des Spinoza scheitert an dem Mangel erkenntnisstheoretischer Voraussetzungen und reiner Grundbegriffe. — Diesen Mangel empfand Locke, der wohl erkannte, dass allem gründ-

lichen Philosophiren eine Untersuchung der Kräfte des menschlichen Verstandes vorausgehen müsse. Von da ab wird der Idealismus kritisch, durch Hume hindurch bis zu Kant, der ihn in seiner Kritik der reinen Vernunft auf eine viel festere Grundlage stellte, aber auf das niederschmetternde Ergebniss gelangte, dass es eine metaphysische Erkenntniss überhaupt nicht geben könne; dass es dem menschlichen Verstand nicht gegeben sei, hinter die Erscheinung, *μετὰ τὰ φύσικα*, in das, zwar vorhandene, Gebiet des Dings an sich zu blicken. Eine solche Entscheidung musste den deutschen Idealismus mächtig fördern. Es folgten sich in Deutschland rasch grosse idealistische Systeme, alle fussend auf Kant. Von diesen ist das Hegel'sche das merkwürdigste, weil es den Idealismus bis auf die äusserste Spitze, sozusagen ins Unmögliche hinein, treibt. Nicht bloss wird, weil Begriff (*λόγος*) Wesen ist, die Welt zur absoluten Vernunft, sondern ihre Attribute gehen wiederum zum Begriff zurück, der selbstthätig wird, sich verändert, Verbindungen mit anderen Begriffen löst und schliesst, mit einem Wort selbst schöpferisch auftritt. Mit Recht kann man daher sagen, dass Hegel selbst der Schöpfer einer neuen (begrifflichen) Welt geworden ist, die er im Uebermass der Kühnheit neben die wirkliche, und ganz unbekümmert um diese, hinstellt. Die Abkehr von diesem, für alle Unbefangenen schliesslich widerlichen, Treiben veranlasste vor Allem das neu erwachte wissenschaftliche Streben der Naturforschung. Aber auch auf Seiten der Philosophie erwuchs, wiederum auf Kantischem Boden, eine Gegenleistung, diesmal mit entschiedener Absicht auf metaphysische Erfassung der Welt, oder einer Versöhnung von Idealismus und Realismus. Das Bestrickende und Anziehende der Schopenhauerischen Philosophie lag, für ihn selbst sowohl, wie für so viele Andere, in dieser realistischen Wendung, die er, dem allerstrengsten Verbote Kants zum Trotz, vollzog, oder in dem Versuch, das Kantische „Ding an sich" als Willen zu deuten. Darin lag ein neuer, fruchtbarer Gedankenkeim, der viele Schüler anzog, aber es auch begreiflich macht, warum die ganze idealistische Schulphilosophie sich mit der Anerkennung des einsamen und sehr selbständig auftretenden Metaphysikers eben nicht sehr beeilte. Schopenhauer blieb jedoch selbst soweit in Kantischen

Banden gefangen, dass er die Grenze zwischen Subject und Object wohl im Gebiete des Erkennens zog, nicht aber im Gebiete des Seins, d. h. nicht in das Gebiet des Dings an sich oder (nach Schopenhauer) des Willens fortzusetzen wagte. So gelangte er auf den mystischen Begriff des Universalwillens und verwickelte sich in eine Menge von Widersprüchen, welche, wie wir gesehen haben, erst dann gehoben werden, wenn der Willensbegriff mit dem Begriff des b e g r e n z t e n Seins identificirt wird.

Setzt man nämlich die Trennungslinie zwischen Subject und Object ins Metaphysische hinein fort, so zerfällt, wie wir wissen, das transscendente reine Sein in die zwei gleichen und entgegengesetzten metaphysischen Seinsgrössen, die sich gegenseitig begrenzen und als Concrescenz von Inhalt und Form durch das Begriffsschema des Quadrats anschaulich dargestellt werden.

Stellen wir das Schicksal dieses Quadrats A . ◺ in der Entwicklung der menschlichen Erkenntniss noch einmal übersichtlich zusammen.

Die Mathematik, den Gesetzen der Erkenntnisstheorie immer, wenn auch unbewusst, getreu, setzt unter dem Schutz und der Führung der kategorialen Attribute der Constanz und der Variabilität an Stelle des formalen A dessen Werth in Raum- und Zeitgrössen und setzt demnach:

$$(\text{◺} =)\ \frac{y}{x} = A\ .$$

Die Differentialrechnung entfernt die Raum- und Zeitgrössen als hindernden Ballast, lässt aber die Form der Gleichung (resp. des Begriffsquadrats) bestehen, indem sie an die Stelle jener die Differentialien $\frac{dy}{dx}$ setzt.

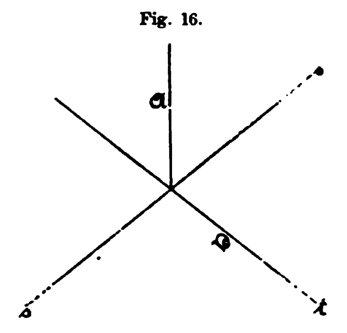
Gerade umgekehrt verfährt die sprachliche Abstraction. Sie entfernt den in der Empfindungsgrösse enthaltenen und zerspaltenen metaphysischen Seinsgehalt, also A, und lässt ◺ (in der Wortform) bestehen. Allein in der idealistischen Denkrichtung befangen, vergisst sie gänzlich die inhaltliche Differentialconstante, das A, und wähnt in dem Wortbegriff ◺ das Wesen des Dinges zu haben. Der Schaden wäre trotzdem noch nicht gross; die Differentialconstante A ist gleich der Differentialconstante ◺, wenn sie nach Übereinkunft dafür erklärt wird. Wohl

aber ist es von grösster Wichtigkeit, zu wissen, in welchem Gebiete man sich mit seinem Denken befinde. Allein noch mehr: die Begriffsform füllt sich unvermeidlich mit unbeständigen Grössen B, C, D . . . wieder an, und so entstehen gefälschte Begriffe, Rechtecke verschiedener Höhe anstatt der Quadrate, die den Unvorsichtigen täuschen, weil sie eine und dieselbe Grundlinie haben = ⊾. Die Beseitigung des idealistischen Irrthums, die Versöhnung des Idealismus und Realismus geschieht erst in der Wiederherstellung des vollen Begriffs A . ⊾, der zunächst nur ganz allein in der inneren Erfahrung, als Seinsgrösse des eigenen Ich, sich uns darbietet, während wir seinen ihm gleichen Gegensatz, die objective Seinsgrösse, = — A . ⊾, nur in der Zusammenfassung aller sinnlichen Theilobjecte, d. h. also niemals ganz, erfassen können.

3. Vom Urtheil.

Das Urtheil ist das sprachbegriffliche Äquivalent der Gleichung, oder die Wiederverbindung der zwei durch das Gleichheitszeichen oder die Partikel „ist" auseinandergerissenen Äste des Quadrats in der Gussform des Satzes. Der Satz „das Pferd läuft (ist laufend)"; „der Mensch ist sterblich"; „die Rose ist roth", besagt, dass der Seinsinhalt A auch gleichzeitig ⊾, d. h. eine Seinsform, d. h. in Zeit und Raum ausgedehnt sei.

Fig. 16.



Bedeutet in Figur 16 die Ordinate A irgend einen Seinsinhalt, so ist irgend ein die Zeit enthaltendes bejahendes Prädicat, das dem Seinsinhalt (Satzsubject) im Urtheil hinzugefügt wird, in der Richtung der Zeit + t ausgedehnt, also = ⊾, während

ebendasselbe negative Prädicat = — ◺ als nach der entgegengesetzten Zeitrichtung (nach — t) ausgedehnt gedacht werden muss. Da die Zeit nur eine Richtung hat, so ist durch den hierauf beruhenden Satz vom Widerspruch die gleichzeitige Beziehung zweier die Zeit enthaltender contradictorischer Prädicate auf ein und dasselbe Subject im logischen Urtheil verboten. Das Verbot kann sich aber nicht auf Urtheile beziehen, in denen durch die Art des Subjectbegriffs die Zeitbedingung überhaupt ausgeschlossen ist. In solchem Fall müssen auch die Prädicate als im Raum, also nach der auf tt senkrecht stehenden Linie ss, ausgedehnt angesehen werden, und der Ausschluss der Zeitbedingung wird gerade durch die gleichzeitige Beziehung contradictorischer Prädicate auf ein und dasselbe Subject bewirkt. Diese Art Urtheile haben wir oben als metalogische kennen gelernt. Sie sind ihrer Natur nach auf den inneren Erfahrungsbegriff der metaphysischen Seinsgrösse beschränkt, von dem man auch sagen kann, dass er, wenn er als Subject im Urtheil auftritt, zwei conträr gegensätzliche Begriffe in unlöslicher Verbindung in sich enthalte und so auch die zwei contradictorischen Prädicate herausfordere.

Daher ist die wichtigste und tiefgreifendste Eintheilung der Urtheile überhaupt die in metalogische und logische, weil sie beide einer ganz verschiedenen Bildungsgeschichte, resp. Erfahrung, ihren Ursprung verdanken. Unzweifelhaft stehen mit den metalogischen in Verbindung die dialektischen Urtheile, vermöge des in ihnen enthaltenen, aber für unzulässig erachteten Widerspruchs; unzweifelhaft aber auch die apriorischen, weil diese, als gegensätzlich zu den aposteriorischen oder Urtheilen der äusseren Erfahrung, auf nichts Anderes Bezug haben können als auf die Seinsgrösse der inneren Erfahrung. Auf diesem Wege vermögen wir uns nach und nach in die Vorstellung hinein zu denken, die Kants synthetischem Urtheil apriori zu Grunde liegt. Bekanntlich ist auf diesem Begriff das ganze Gedankengebäude der Kritik der reinen Vernunft aufgebaut, und es wäre nicht möglich gewesen, ein Werk von solcher Folgenschwere zu schaffen, wenn der Grundlage nicht eine wesentliche Bedeutung zukäme, obwohl nach der hier dargelegten Auffassung der Begriff eines synthetischen Urtheils apriori nicht

statthaft sein kann. Ein solches ist nämlich, als *synthetisch*, ein Urtheil, in dem das Prädicat dem Subject etwas hinzufügt, was vorher in letzterem nicht enthalten gewesen ist, und als *apriori* Urtheil ein solches, welches nicht in der (äusseren) Erfahrung, sondern in der Vernunft selbst ihren Ursprung hat. Nun ist aber die Vernunft kein *Gebiet*, was etwas in sich enthalten könnte, sondern eine Art zu denken. Die Vorrathskammer der Begriffe ist das (ausgedehnte) Bewusstsein, das seinen Inhalt aus zwei gegensätzlich verschiedenen Quellen, der inneren und äusseren Erfahrung bezieht, und in jedem Fall zuletzt an ein *Seiendes* anstösst, das eben, in eine Vorstellung verwandelt, in das Bewusstsein aufgenommen wird. Ausserdem beruht Kants Annahme auf einer dualistisch-willkürlichen, daher unzulässigen Voraussetzung. Fernerhin ist die metaphysische Seinsgrösse, auf welche die innere Erfahrung stösst, gerade der einzige Seins*inhalt*, in dem alle Prädicate zu möglichen Urtheilen apriori enthalten sein müssen. Alle Urtheile apriori müssen daher nothwendig analytisch sein. Das Neue aber, was sie in der That lehren, liegt in ihrem *metalogischen* Character, d. h. nicht in den im Urtheil zusammengefügten Begriffen selbst, sondern *in der Art der Zusammenfügung*, oder in der, nicht einfach anfügenden, sondern *umdrehenden* Verstandeshandlung: $A = \rotatebox{-90}{$A$}$. Dass Inhalt gleich Form, dass eine Seinsgrösse Inhalt und Form zugleich, dass sie gleichzeitig eine Einheit und Vielheit etc. sei, das ist allerdings etwas Neues und dennoch nichts, was nicht aus dem Begriff der metaphysischen Seinsgrösse herausgezogen, also in ihr enthalten wäre.

Dies kann leicht und überzeugend gerade an den Urtheilen gezeigt und erläutert werden, die Kant hauptsächlich zur Stütze seiner Ansicht herangezogen hat, nämlich an den mathematischen. Sein berühmtes Beispiel eines synthetischen Urtheils ist $5 + 7 = 12$. Selbstverständlich würde der synthetische Character sich auch für das einfachere Beispiel

$$1 + 1 = 2$$

nicht ändern, was wir der Einfachheit wegen betrachten, resp. in eine Anschauung verwandeln wollen. Setzt man nämlich statt der intensiven, (Zahlen-) Grössen extensive, (Linien-)Grössen, so hat man offenbar

— + — = |

d. h. in dem vermeintlich synthetischen Urtheil ist nichts vorgekommen, als die *Verwandlung* einer Zweiheit von extensiven Einheiten in die intensive Einheit der Zwei, oder überhaupt die Gleichsetzung der Vielheit und Einheit, der Extensität und Intensität, welche Begriffe wir, als Bestandtheile des die metaphysische Seinsgrösse bestimmenden metalogischen Urtheils, schon so oft kennen gelernt haben.

Was endlich die geometrischen Sätze betrifft, so ist es ebenso klar, dass die *synthetische Verstandeshandlung* in der Erzeugung des zwei- oder dreidimensionalen Raumes, resp. in der Erzeugung der Rectangularität der Dimensionen, dasjenige ist, was das Neue gebiert. In dem Raum, in welchem zwei oder drei Dimensionen rechtwinklig auf einander stehen, *und nur in einem solchen*, in einem Raum also, dessen Erzeugung auf einer Synthese der begrifflichen Gegensätze Inhalt und Form beruht, der also von der metaphysischen Seinsgrösse selbst und nur von dieser allein abhängig ist, in einem solchen Raum sind auch alle Lehrsätze der Geometrie analytisch enthalten, wenn auch (was hier gar nicht in Betracht kommt,) der Weg, auf dem sie im Einzelnen aufgefunden werden, synthetisch genannt werden konnte.

Wenn sonach in der inneren Erfahrung alle Urtheile analytisch sein müssen, so wird sich die Frage, ob Urtheile *aposteriori* vielleicht anderer Art seien, dadurch lösen lassen, dass man die Entstehung der Begriffe der äusseren Erfahrung verfolgt.

Denn der Unterschied der Seinsgrösse der inneren Erfahrung von irgend einem sinnlichen Substantivbegriff ist gross. Dort gleicht die einfache Synthese von Inhalt und Form einem einfachen quadratischen Blatt, oder wo, wie im Ich, die Doppelsynthese von Sein, Denken und Wollen auftritt, einem durchsichtigen Krystallwürfel. Daher ist hier alles klar und unzweideutig; in den Wissenschaften, die von dem inneren oder apriorischen Seinsbegriff abhängig sind, d. h. in Metaphysik und Mathematik, alle Ungewissheit, Zweifel, Schwanken, Irrthum ausgeschlossen, letzterer wenigstens sofort leicht zu entdecken. Es ist auch ersichtlich, dass dieser äusserste und erste Begriff, die

Hälfte der Welt, durch irgend ein Prädicat nicht erweitert werden kann. Dagegen gleicht ein sinnlicher Substantivbegriff einem Buch, in dem, regellos durcheinander, lauter Quadratblätter verschiedener Grösse zu der Einheit eines Bandes zusammengeheftet sind. Denn die erkenntnisstheoretisch richtigen oder Quadratbegriffe sind hier die qualitativen, und der als Inhalt auftretende ist eine, in gewissem Grade der Willkür unterworfene, also auch veränderliche, Zusammenfassung aller Ordinaten der Quadrate in der Ordinatenachse, d. h. zu einer Ordinate, welche die Intensität aller übrigen Ordinaten in sich enthält[1]).

Nach der richtigen oder heliocentrischen Art zu betrachten ist die Empfindung das Erste. Hier kann es gar nicht anders sein, als dass das Prädicat in dem erst nachträglich aus den Eigenschaften (Empfindungsgrössen) gebildeten Subject (also analytisch) enthalten ist. Der Irrthum, der hier die Sachlage anders auffassen würde, wäre der geocentrische, welcher, der allgemeinen Form des Urtheils folgend, (wo das Subject der Stellung nach das Erste ist,) den Subjectbegriff auch genetisch für das Erste nimmt. Steht man aber einmal zugegebener Massen auf dem Boden dieses Irrthums; hat man irgend einen objectiven Substantivbegriff gewonnen, so ist kein Zweifel, dass ein solcher auf dem Wege neuer Erfahrung, d. h. durch Hinzufügung unentdeckter Eigenschaften erweitert werden kann. Ein solches Urtheil würde man im Sinne der Logik wirklich als synthetisches oder Erweiterungsurtheil bezeichnen müssen. Die neue Eigenschaft macht alsdann aber, innerhalb derselben constanten Wortform, den Begriffsinhalt eben auch zu einem anderen, neuen. So ist z. B. der Begriff des Einhufers „Pferd“ durch die Entdeckung des dreizehigen Begriffsgenossen verändert, resp. erweitert worden. Jedermann sieht aber auch, dass diese Art der Verwendung der Begriffe „Synthetisch“ und „Analytisch“ nur noch eine logische, untergeordnete, nicht mehr, wie bei Kant, eine erkenntnisstheoretische, grundsätzliche Bedeutung hat.

---

[1]) Hieraus ist von neuem sehr klar ersichtlich, dass der objective Substantivbegriff, der vorgiebt, Inhalt zu sein, durch und durch Form und nichts als Form ist und als solche nur Theilbegriff der objectiven metaphysischen Seinsgrösse.

4. Vom Schluss.

Die Beziehung des Urtheils zum metaphysischen Seinsbegriff trat, wie wir gesehen haben, in der Gleichheit und Rectangularität der dimensional gedachten Bestandtheile des Satzes zu Tage. Ein Gedankengang oder eine zusammenhängende Folge von Urtheilen kann nur dann der formalen oder logischen Wahrheit entsprechen, wenn die rectangulare Beziehung überall gewahrt ist. Dies geschieht nun offenbar durch das Schlussverfahren, wie aus folgender Betrachtung hervorgeht.

Der Schluss ist eine Verbindung von drei Urtheilen, z. B.

Der Mensch ist sterblich.
Cajus ist ein Mensch;
Also ist Cajus sterblich.

Setzt man statt der Begriffe die Dimensionen des zu Grunde liegenden Begriffsquadrats, so ergiebt sich, dass die Aufgabe des mittleren Urtheils die ist, dem Inhaltsbegriff „Cajus", von dem ausgesagt ist, dass ihm alle anderen Prädicate des Begriffs „Mensch" zukommen, die richtige Stellung zu verschaffen. Im dritten Urtheil wird alsdann der richtig gestellte Inhaltsbegriff seinem neu gewonnenen Formalbegriff gleichgesetzt.

(Mensch) | = —— (sterblich).

(Cajus) | = – — (sterblich).

Demnach findet also das Schlussverfahren in formal richtiger Weise einen *neuen Punct*, von dem aus die Betrachtung weiter schreiten kann. Über die materiale Richtigkeit, d. h. darüber, ob die zwei ersteren Urtheile inhaltlich richtig sind, oder ob die erste Gleichung zu Recht besteht und die beiden Substantivbegriffe zusammenfallen, d. h. unter einander gestellt werden *dürfen*, sagt dagegen das logische Verfahren gar nichts aus.

Das Verfahren gleicht sehr dem Aufsuchen eines in Frage stehenden Punctes in einem Buche, mittels des Registers. Ein Name im Register führt in horizontaler Richtung auf eine Seitenzahl. Diese führt zu eben derselben im Hauptbuch. Man fährt auf der Seite vertical herunter, bis man in horizontaler Lesung das Gesuchte findet.

So überzieht, was die Mathematik als anschauliches Hülfsmittel besitzt, um die Richtigkeit ihrer Unternehmungen ohne weiteres zu sichern, ein unsichtbares Netz rechtwinkliger Coordinaten die Seiten eines gut geschriebenen Buches. Überall ist, wie man sieht, die Rectangularität, (die ihrerseits durch die gegenseitigen Begriffe von Inhalt und Form hindurch auf den metaphysischen Urbegriff zurückweist,) die Voraussetzung der Wahrheit, d. h. der Übereinstimmung des Erkennens und Seins. Dafür, dass die Abstraction diese sicheren Richtungslinien der Anschaulichkeit aufgegeben hat, muss sie den hohen Preis bezahlen, dass sie nun mit all' den logischen Kunstgriffen, die uns seit der Zeit des Griechenthums bekannt sind, ihre luftigen Gebilde stützen muss. Mit allen Mitteln der Schulung an den unsterblichen Vorbildern des Alterthums sucht man zu erreichen, dass diese Kunst dem Jünger so in Fleisch und Blut übergehe, dass er sie unbewusst übe, und, wie damals die Griechen von allen übrigen redenden Nationen, so scheidet sie heute noch, als sicherstes Merkmal, von der banausischen Art zu denken die wahre Bildung.

III. HAUPTSTÜCK.

Metaphysik in ihren Beziehungen zu den mathematischen Wissenschaften.

I. Einleitung.

Die Anerkennung der Grundsätze der heliocentrischen Philosophie begegnet grossen Widerständen. Sie sind so festgewurzelt, weil sie so alt sind wie das Denken selbst. Wie es den Menschen nie in den Sinn gekommen ist zu bezweifeln, dass die Sonne am Himmelsbogen auf- und niedergehe, d. h. sich um die Erde drehe, bis Kopernikus das Umgekehrte bewies, so ist es dem Philosophen nie in den Sinn gekommen zu fragen, ob nicht vielleicht die Richtung seines Denkens der Lösung der Aufgabe, die er sich gesetzt hatte, hinderlich sei? Muss denn ein Erkenntnissvermögen, das auf äussere Dinge hin- und eingerichtet ist, ohne selbst seine Art zu verändern, auch für das Innere, das Wesen, taugen? Unbefangen wandten die Philosophen die Vernunft darauf an. Zwar hörten sie die Warnung: „Ins Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist“. Dann aber wieder: „Des Körpers Form ist seines Wesens Spiegel; durchdringst du sie, löst sich des Räthsels Siegel.“ So dachte der Naturforscher. Vor ihm liegt die Natur ausgebreitet wie ein Buch. Er wendet Blatt um Blatt, ihre Hieroglyphen entziffernd. Allein er wird mit der Arbeit nie fertig; der Blätter sind unendlich viele, und nie gelangt er zum Wesen selbst, zur Lösung des Siegels desjenigen Räthsels, das für den Philosophen das Räthsel ist, und das er

mit Durchdringung der Form nicht lösen kann. Ist es aber nicht ungereimt, Erkenntniss des Wesens zu erwarten, wo nur Äusseres erkannt werden kann? Die Klügsten unter den Philosophen sahen das wohl ein und verzichteten förmlich darauf, ohne jedoch den metaphysischen Trieb, das Hinüberschielen nach dem Wesen der Dinge, ja nicht einmal bei sich selbst, hemmen zu können. Noch immer stehen die Philosophen vor dem Unbekannten geschaart, wie (wenn der Vergleich erlaubt ist) weiland die Ulmer Bauherren mit ihren langen Balken vor dem engen Stadtthor, hülflos, wenn auch nicht unthätig. Einmal rieth Einer, es mit der Umkehrung zu versuchen. Gesagt, gethan! Allein war das spitze Ende des Balkens rechts gewesen, so war es nun links, war es unten, so war es nun oben; geholfen war damit nichts. Die Vergleichung ist ernsthafter als sie scheint. Was die Philosophen für Inneres hielten, war immer noch Äusseres. Was sie für übersinnliche Begriffe hielten, waren immer noch sinnliche, d. h. zeitliche, die nur die Richtung der Zeit negirten. Sie verwechselten fortwährend, aus Unkenntniss der Lehre vom Gegensatz, conträr und contradictorisch, dingliche mit prädicativen Gegensätzen, sie, denen es Gewohnheit und Geschäft war, prädicative Bestimmungen in Substantive zu verwandeln. So führt der Begriff der Unendlichkeit nicht über Formalerkenntniss hinaus; denn er enthält die Zeitbestimmung, wenn auch mit umgekehrtem Vorzeichen; es ist nur der contradictorische Gegensatz zu „endlich“, und so verhält es sich mit all den Begriffen, die wir oben als kategoriale Attribute kennen gelernt haben: der Balken bleibt quer vor dem Thoreingang zur Metaphysik.

Man muss, wenn man dem Vorbild des nestbauenden Vogels folgen will, in Wirklichkeit eine rechtwinklige Drehung vornehmen; man muss, wenn man vom contradictorischen zum conträren Gegensatz, von aussen wirklich in das Innere, von der Form wirklich zum Inhalt (d. h. zum metaphysischen Seinsinhalt), vom Gedachten zum Seienden, vom Denken zum Sein gelangen will, jede Spur von Zeitlichkeit in den prädicativen Bestimmungen vernichten. Dieses geschieht, wenn die Prädicate sich, wie in der Addition von + und —, gegenseitig aufheben. Damit würde

freilich die Erkenntniss, die eine Erkenntniss durch prädicative Bestimmungen ist, die einem Ding zu- oder aberkannt werden, ebenfalls aufgehoben sein, wenn es nicht eine Bestimmung gäbe, die der Zeit gar nicht, wohl aber dem Raum angehörte. Aus dem Nullpunct des Querbalkens, der Zeitlinie, der nach der Selbstaufhebung der contradictorischen Attribute noch übrig bleibt, erhebt sich, rechtwinklig auf jener stehend, die Bestimmung der Begrenzung. Ihre Aufhebung, der contradictorische Gegensatz, geht uns nichts an; denn er würde zur Transscendenz, zum Sein an sich, zur Begriffslosigkeit führen. Die Grenze aber ist, als Form, der conträre Gegensatz zum Inhalt. Beide gehören dem metaphysischen Sein, d. h. also, der begrenzten Seinsgrösse gemeinsam an, und durch die Grenze erhalten wir Zutritt zum Inhalt: das Thor der Metaphysik ist geöffnet.

All dies klingt scheinbar einfach, verständlich, eindeutig. Der Weg zum Ziel ist aber durch unendliches Gestrüpp verbaut und schwer zu finden; nicht weniger schwierig aber ist die Darstellung.

Widerstände, die eine Sache findet, entscheiden noch nichts über ihren Unwerth. Es ist ein Lebensgesetz der Bücher, dass was sich rasch in die Gunst der Leser hineinlebt, auch nur vorübergehend Eindruck macht und bald verschwindet.

Die Darstellung braucht in unserem Fall noch nicht einmal sehr bescheiden zu sein, um nicht einen grossen Theil der Schuld auf die eigenen Schultern zu nehmen: so gross ist ihre Schwierigkeit. Denn sie muss fortwährend das Ganze vor Augen haben. Jeder Satz muss leicht auf den Grundgedanken zurückzuführen, aus ihm auf kurzen und geraden Wegen abzuleiten sein. Das verlangt Philosophie als deductive Wissenschaft. Allein die Schwierigkeiten müssen dann, je weiter man vorrückt, nothwendig wachsen; je mehr Sätze sich zwischen Grundsatz und Folgerung dazwischen lagern. Man ist im Fall eines Bergsteigers, dessen Last mit der Erhebung wächst. Da wird man nur staffelweise vordringen können. Nothgedrungen wird man Schutzhütten erbauen wollen, um seine Habe vorläufig darin zu sichern und überschauend zu prüfen. Der Druck der grossen Gedankenlast

nöthigt zu Formulirungen, die vielleicht die wünschenswerthe Bestimmtheit und Klarheit noch nicht haben. Die Fülle des Inhalts führt zum Missverhältniss mit der Form; von allen Seiten drängt sie sich gleichzeitig heran. Ein einziger Satz, wo möglich, sollte sie zumal aufnehmen, und die Vielheit der Worte wirkt zerstreuend und ablenkend auf Schreiber und Leser. Das Ziel einer endgültig zufriedenstellenden Fassung schwebt über einem wie ein unerreichbares Ideal.

Trotzdem ist es verwunderlich, dass nicht einer der scharfkantigen Sätze der heliocentrischen Philosophie, die doch so leicht der Feuerprobe der Anschauung unterworfen werden können, irgendwo in einem empfänglichen Boden eingeschlagen habe. Man sollte wenigstens meinen, ein Satz wie der, dass Raum und Zeit aufeinander senkrecht stehen, der doch an eckiger Bestimmtheit nichts zu wünschen übrig lässt, und dem in dieser Hinsicht kein Satz der kritischen Erkenntnisstheorie gleich kommt, müsse wirken wie ein Donnerschlag, wie ein Blitz auf einmal ein grosses, dunkles Gebiet erhellen, ein philosophisch geartetes Gemüth in nicht geringe Erregung versetzen. Nicht etwa im Sinne sofortiger Zustimmung oder Erkenntniss seiner Tragweite. Aber zur widerstrebenden Frage, zur inneren Empörung, wie so man so etwas sagen dürfe, sollte ein solcher Satz doch mindestens hinführen. Nur Antheilnahme in irgend einem Sinn, statt Gleichgültigkeit, sollte vorausgesetzt werden dürfen. Über den Erfolg des Nachdenkens wäre mir alsdann nicht bange gewesen.

Die Beziehungen des oben beispielsweise angeführten Satzes von der Rectangularität von Raum und Zeit zu dem, was aus Mathematik und Mechanik bekannt ist, sind an sich einleuchtend. Allein leicht wird es von hier aus dem philosophischen Trieb zur Verallgemeinerung gelingen, auch den allgemeinen Hintergrund, auf dem der Satz sich erhebt, das allgemeine Gesetz der Gegensätzlichkeit, zu dem jener Satz nur ein einzelnes, anschauliches Beispiel darbietet, zu durchschauen. Dann aber wird auch die erzwungene Übung des Übergangs von der Form auf deren Gegensatz, den Inhalt, vom Inhalt zurück zur Form leicht belehren, dass es auf eine rechtwinklige Drehung des Denkens ankomme,

wenn man den heliocentrischen Standpunct erreichen wolle, und man wird eben dadurch in den Stand gesetzt sein, ihn wirklich zu erreichen. Dann wollte ich wohl der Wunder viel versprechen! Dann wird die Welt in vollkommen veränderter Gestalt sich darbieten. Dann wird der Compass gegeben sein, dessen Mangel die Metaphysik vordem zu einem undurchschiffbaren Meer (innabilis unda) gemacht hat. Dann hört sofort die Belehrung auf und räumt dem Selbstdenken den Platz ein; einem Denken, das nicht mehr schrankenlos, ungebunden, ziel-, und gesetzlos umherschweifen kann, sondern streng gefesselt ist durch das unbeugsame Gesetz der Coordinaten der rechtwinkligen Gegensätze, vermöge dessen jederzeit Rechenschaft über die Orientirung für jeden gebrauchten Begriff verlangt und gegeben werden kann, so leicht, wie heut zu tage ein Schiff die Länge und Breite seiner jeweiligen Lage bestimmt.

Die heliocentrische Philosophie theilt das Schicksal mit allen anderen Wissenschaften, die, um gelehrt werden zu können, verlangen, dass man den Begriff davon vorher schon habe. Ist der heliocentrische Standpunct erreicht, so ist die Hauptarbeit bereits gethan, und alles Andere ist Nebensache. Ist er nicht erreicht, so mag wohl die ganze Lehre als der Gipfel der Verwirrung erscheinen, wie einige Äusserungen mich glauben lassen. Das berühmte Mühlrad fängt an sich zu drehen, und gewöhnlich ist das Bedürfniss nicht gross, sich den wohlgepflegten Garten der eigenen Gedankenwelt um- und umpflügen zu lassen. Denn es werden durch die heliocentrische Betrachtung in der That alle Begriffe auf den Kopf gestellt. Sie treten auf in der alten Gestalt des sprachlichen Ausdrucks und mit ganz verändertem Inhalt; sind, so zu sagen, Pseudomorphosen im umgekehrten Sinn.

Mindestens aber hätte der Satz des anschaulichen Raum- und Zeitverhältnisses erkennen lassen, wess' Geistes Kind Einer ist.

Zwei Richtungen sind es, nach denen sich die Menschen in ihrer ursprünglichen Geistesanlage unterscheiden, je nachdem in ihnen die Verstandes- oder die Vernunftrichtung überwiegt, je nachdem sie geistig nah- oder fernsichtig sind. Die Einen sehen in allem das Besondere, Einzelne, Particuläre mit eigenthümlicher

Schärfe. Es sind dies die strengen, nüchternen, sich selbst beschränkenden Geister, die die wissenschaftliche Strenge über alles lieben und dafür gerne auf den weiten, aber verschwommenen Ausblick verzichten. Es sind die geborenen Naturforscher, die Mathematiker, die auch im Leben meist Erfolgreichen, die der Natur gerne bestimmte Fragen vorlegen und sie zwingen wollen auf ihre Versuche mit einem klaren Ja oder Nein zu antworten. Es sind die, die der sinnlichen Erfahrung vertrauen, mit concreten Begriffen handtiren, die Exacten, denen eine speculative Bethätigung des Geistes ein Gegenstand der Verachtung, ein Gräuel ist, weil sie eben mit der nebelhaften Unbestimmtheit speculativer Begriffe nichts anfangen wollen noch können.

In eine andere Welt sieht die zweite Reihe der vernunftbegabten Wesen hinein. Die abstractive Kraft ist ihre Stärke. Durch das Besondere sehen sie immer das Allgemeine hindurch und zeigen Interesse fürs Erstere nur, insofern sie sich an ihm zum Allgemeinen erheben können. Sie schwelgen in den Höhen der Abstraction, da wo die höchsten, die letzten, die Einheitsbegriffe wohnen, verachten das kleine Einzelne, achten aber auch gering das Strenge, Bestimmte, Wissenschaftliche. Es sind dogmatische Naturen, denen das dogmatische Wesen so zu sagen schon im Keimfleck gelegen war. Es sind auch die für das Künstlerische Veranlagten, denen Idealbegriffe vorschweben, die sie gleichsam mit parallelen Augenaxen betrachten, und an denen die Verschwommenheit der Umrisse gerne geduldet wird. Es sind aber auch die mit philosophischem Tiefsinn begabten Naturen, die, weltabgekehrt, auf die Flügel speculativer Geisteskraft vertrauend, die Spinnwebfäden der abstracten Begriffswelt betreten.

Jene werden nie zugeben, dass von speculativer Geistesthätigkeit jemals etwas zu erwarten sei. Sie werden vielleicht bescheiden vorschützen, dass ihnen in metaphysischer Hinsicht ein Brett vor die Stirn genagelt sei, und werden sich mit kühler Höflichkeit für entschuldigt halten, philosophische Bestrebungen zu beachten.

Diese aber werden sich jede Beschränkung ihres idealen Fluges verbitten. Sie werden es gar nicht verstehen, wie man

wagen könne, ihre nebelhaft übergreifenden Begriffe der Anschauung zu unterwerfen, und fühlen sich unbehaglich, wenn man darauf ausgeht, auf die dunkeln Gründe ihrer dogmatischen Voraussetzungen ein grelles Schlaglicht fallen zu lassen.

Selbstverständlich handelt es sich hier nicht um Ausschliessung, sondern nur um Vorwiegen einer Richtung des Denkens; die eigenthümliche Dimension wächst über die andere hinaus, keine aber kann, an sich betrachtet, vor der anderen einen Vorrang beanspruchen. Obwohl harmonische Ausgestaltung des Geistes Ziel menschlicher Erziehung ist, so sind doch die mächtigsten Förderer der Menschheit in ihrem Denken einseitig gewesen, d. h. sie mussten ihre eigenthümliche Dimension aufs äusserste strecken, „im kleinsten Puncte die höchste Kraft versammeln". So stehen die grossen Naturforscher und Mathematiker, wie Archimedes, Galilei, Newton, Helmholtz, du Bois-Reymond in ihrer hohen Einseitigkeit ebenbürtig den grossen Dichtern und Philosophen gegenüber.

Denken ist eine Thätigkeit, also eine Ausdehnung in der Zeit; sein physischer Ausdruck daher eine Bewegung innerhalb gewisser Bezirke der nervösen Elemente des Gehirns, während andere Bezirke als ruhend gedacht werden müssen. So ist das Bild eines gedachten Begriffs der Wellencirkel, der entsteht, wenn man ein Steinchen auf einen ruhenden Wasserspiegel wirft: deutlich hebt sich alsdann das vom Mittelpunkt nach auswärts wachsende Geflimmer der kleinen Wellen von der ruhenden Nachbarschaft ab. Ein Begriff ist demnach dann genau bestimmt, ein Abdruck des Seienden und wissenschaftlich brauchbar, wenn er genau umschrieben und genau centrirt ist. Diesen bildlichen Ausdruck des centrirten Kreises hat sich die Logik längst dienstbar gemacht. In der That ist er nichts anderes als das quadratische Schema, wenn man sich vorstellt, dass im Mittelpunkt des Kreises die Intensität des Seins (der Seinsinhalt) als Ordinate von der Grösse des Radius, die Extensität (die Seinsform) aber in der Kreisausbreitung enthalten sei. Alsdann ist durch die regelmässige Kreisform von bestimmter Grösse die Übereinstimmung der gegensätzlichen Bestandtheile des Begriffs (Inhalt und Form) gewährleistet.

Was ist aber der dichterische Idealbegriff? Offenbar das vergrösserte, strahlenumgrenzte Abbild des wirklichen oder wissenschaftlichen Begriffs. Mit falschen Begriffen darf sich auch der Dichter nicht abgeben, und daher werden die Mittelpuncte der beiden Begriffe, des wissenschaftlichen und des dichterischen Idealbegriffs, zusammenfallen müssen, wenn auch die eine Peripherie die andere überragt. Alsdann wird auch in den Gebilden der Phantasie eine Quelle der Falschheit nicht anzutreffen sein, weil das sinnliche Element des Schönen zur Übereinstimmung von Inhalt und Form immer wieder zurückführt.

Wie verfährt aber die philosophische Speculation mit ihren Begriffen? Nur die höchstgesteigerte Abstraction führt zu Principien und Einheitsbegriffen, und je höher man steigt, desto unmöglicher wird es, die Prüfung der Übereinstimmung zwischen Form und Inhalt, die für den wissenschaftlichen Werth des Begriffs entscheidet, vorzunehmen. Als Wissenschaft will Philosophie selbstverständlich nur mit adaequaten Begriffen zu thun haben; allein ihre eigenthümlichen Begriffe sind unsinnliche Idealbegriffe, die, wie die dichterischen, das Bestreben haben, sich über die natürlichen Grenzen hinauszudehnen. Dann aber werden sie falsch. Nicht der dichterische Halo umgibt sie strahlenkranzartig, sondern sie gleichen verzerrten, excentrischen Kreisen, die dem Abbild der Wirklichkeit nicht mehr entsprechen.

Es gibt ohne die begleitende Anschauung kein Mittel, einen solchen Begriff auf seine wissenschaftliche Brauchbarkeit und somit auf seinen philosophischen Werth zu prüfen. Wer aber gewohnt ist, die Probe der Anschauung jeder Zeit anzuwenden, wird finden, dass die philosophischen Schriften von Begriffen, die den oben geschilderten verzerrten und excentrischen Kreisen entsprechen, geradezu wimmeln. Dann wird das Lesen der an sich geistvollsten Schriften bisweilen zu einer qualvollen Aufgabe. Wenn man in schnurgerader Richtung zu wandeln glaubt, so fühlt man sich plötzlich unsanft wider eine Kante gestossen, oder stolpert über eine Rauhigkeit. Oft ist es ein wahres Spiessruthenlaufen für den Verstand. Daher die Unfruchtbarkeit der speculativen Untersuchungen; daher der geringe Grad von Achtung

oder die kühle Ablehnung, die ihr von der Naturforschung entgegengebracht wird.

Denn auf Bestimmtheit der Begriffe wird man heute nimmermehr verzichten. Man kann wohl sagen, dass der charakteristische Unterschied unserer Zeit, der sie in Gegensatz zur ganzen Vergangenheit stellt, in der Heranbildung zur Strenge der naturwissenschaftlichen Denkweise gelegen sei, sodass es schon ein Vorurtheil gegen einen Philosophen erweckt, wenn er sich zum Plan einer Welterklärung aus einem anderen Gebiet als dem naturwissenschaftlichen heraus anzuschicken getraut. Wenn die oben beschriebene Richtung aufs Bestimmte nicht uranfänglich, sozusagen im Keimfleck, gegeben ist, so ist die Wahrscheinlichkeit zu gross, es möchte sich in den unbewussten Vorbedingungen seines Denkens bereits eine ursprüngliche Ablenkung, ein Überhängen ins Dogmatische, vorfinden und ihm die Arbeit verderben. Wie wenn sich aus einer unabsehbaren Ebene, auf der die metaphysischen Systeme aller Zeiten ihr buntes Spiel getrieben haben, durch unterirdische Kräfte ein mächtiger Gebirgsstock, ein Alpengebirge, erhoben hätte, so hat sich in das Denken der Gegenwart die mächtige Anhäufung wissenschaftlicher empirischer Thatsachen hineingelagert. An ihrer Mehrung arbeiten in neidloser und selbstloser Hingabe unzählige Kräfte aller Nationen, alle in gleicher Richtung. Nichts kann gegen sie aufkommen, denn sie schlägt immer den kürzesten Weg zum Ziele ein, und es darf aufs nachdrücklichste betont werden, dass keine Weltanschauung fürderhin Aussicht auf Anerkennung haben werde, die sich mit den Forderungen der Naturwissenschaft in unauflöslichem Widerspruch befindet. Ja, Vernichtung würde nicht bloss der Lehre, sondern auch ihren Trägern drohen. Niemand kann verkennen, dass die Welt mit grosser Eile einer Zeit entgegengeht, in der alle Halbheiten verschwinden müssen; wo es nur der metaphysischen Ganzheit, dem Einsetzen der ungetheilten Kraft gelingen wird, die Wendung ins Pleistocaen der Menschheit mitzumachen.[1]) Und nicht etwa einer philosophischen Weltan-

[1]) Dies gilt für Völker wie für Einzelne. Das deutsche Volk ist für diesen Fall in guter und schlimmer Lage; schlimm, weil kein Volk der Welt in dieser Hinsicht mehr gespalten ist; gut, weil die Höhe der allgemeinen Bildung den schweren Gang besser als sonstwo vorbereitet hat.

schauung verdankt man dies, sondern einzig und allein der umfassenden Erforschung der Naturgesetze auf empirisch-wissenschaftlichem Wege.

Der Orient war und ist die ewig fruchtbare Mutter volksmetaphysischer Systeme. Der orientalische Geist ist immer ungezügelt, phantastisch, überquellend, des Maasses entbehrend, das erst der Grieche in der harmonischen Anlage seines Geistes mitbringt.[1]) Man irrt, wenn man im ganzen Orient irgendwo das zu finden glaubt, was wir Wissenschaftlichkeit nennen. Wissenschaft verdankt die Welt allererst dem griechischen Geiste. Von da aus erhebt sich aus dem Düster des orientalischen Dogmatismus die occidentalische Weltanschauung. Die Richtung auf das wissenschaftliche Erfassen wird hier stets beibehalten; aber freilich, es ist nur ein ewiges Suchen und Streben. Die Griechen haben die Menschen vor Allem Denken gelehrt. Auch später, nachdem in den Geburtswehen der neuen europäischen Völker- und Staatenbildungen das Griechenthum vergessen worden war, hat sein Geist nach seiner Wiederentdeckung jenen zu einer Wiedergeburt verholfen, die aber dann, auf dem empfänglichen Boden, eine Neubildung geworden ist.

Galilei, der das Flüchtigste, die Zeit selbst, durch den Bannspruch seines Genies dem Auge zur bleibenden Betrachtung hat stillstehen heissen; der die Bewegung dem Gesetz der Zahl unterwarf, ist der eigentliche Begründer dieses neuen Zeitabschnittes geworden, der sich so scharf abhebt gegen alle früheren Epochen, wie seiner Zeit der Occidentalismus der Griechen gegen die orientalische Weltanschauung sich abgehoben hatte. Das Princip der wissenschaftlichen Ergründung der objectiven Welt war damit endgültig gefunden.[2]) Wenn unser Jahrhundert durch die wun-

---

[1]) Man halte, um eine Vorstellung davon zu bekommen, die adaequate, das Wesen treffende Bildersprache Homers mit der Vergleichung des orientalischen Dichters zusammen, worin er die Nase des Geliebten durch den „Thurm, der gen Damascus schaut", erläutert.

[2]) Nicht etwa Bako kommt dieses Verdienst zu. Trotz seiner Verweisung auf die Erfahrung hatte er vom Wesen des Experiments nur eine ganz mangelhafte Vorstellung.

derbare Überwindung und Verkürzung von Zeit und Raum sich wiederum abzuheben scheint gegen die früheren, so verdankt es das Auszeichnende vielmehr nur der grossen Breite und Massenhaftigkeit der Forschungsergebnisse, die sich heute mehr als früher zu Summenziehungen zusammenschliessen.

Auch die Philosophie hat dem gewaltigen Zuge des wissenschaftlichen Denkens nicht entgehen können. Wiederholt ist dem entschiedenen Widerwillen gegen speculative Unklarheit und Willkür eine reactive Wendung und ein neuer Ausgangspunct zu verdanken gewesen; so bei Descartes, Locke und nicht am wenigsten bei Kant. Doch haben alle die geistigen Grossthaten dieser Meister im Denken bei weitem nicht den bestimmenden Einfluss auf die allgemeine Denkweise gehabt, wie die stetig fortschreitende, auf allen Gebieten sichtbar erfolgreiche, aber auch jeder Kritik sich offen darbietende Naturwissenschaft. Kants Einfluss hat die speculativen Ausschweifungen seiner Nachfolger nicht verhindern können — für Unbefangene übrigens ein sicheres Merkzeichen, dass sein System selbst mit einem innerlichen Fehler zu kämpfen habe. Ideen wirken seismisch, wie Erdbeben; allein sie bringen lange nicht die Wirkung hervor, wie die ununterbrochene Kleinarbeit der Atmosphaerilien, die nach und nach ganze Gebirge abtragen.

Im Gegentheil sieht man, wie heute die Philosophie vor der Naturwissenschaft vollkommen die Waffen streckt — ein ebenso merkwürdiges wie beklagenswertes Schauspiel. Die Forderung grösserer Wissenschaftlichkeit auf Seiten der Philosophie hat sich in völlige Annahme der Methode der Naturwissenschaften verwandelt. Wenn aber die Philosophie das eigene Gebiet und die eigene Methode preisgiebt, so ist ihr Begriff schwankend, und ihre Berechtigung als eines selbstständigen Wissenszweiges zweifelhaft geworden.

Ohne Zweifel haben neben dem Beispiel der Naturwissenschaften die skeptischen Elemente in Kants Philosophie zu dieser Entwickelung beigetragen. Was wissenschaftlichen Geistes war, hat sich an Kant naturgemäss angeschlossen. Eine „wissenschaftliche Philosophie“ (merkwürdiger Pleonasmus!) hat sich gegen die

frühere Art zu philosophiren abtrennen zu müssen geglaubt (sogar mit eigens unter diesem Titel gegründetem Organ). Sodann hat sich in jüngster Zeit das Interesse für experimentelle Psychologie, also die Bearbeitung eines philosophischen Grenzgebietes, von der Seite der Naturforschung gewaltig gehoben und beschäftigt die tüchtigsten Kräfte. Jedoch berühren sie eben nur die Aussenseite der Philosophie. Für die bei weitem wichtigste Erscheinung halte ich den modernen Positivismus, der in A. Riehl[1]) den Anlauf zu einer förmlichen Weltanschauung, ausgesprochener Maassen als „wissenschaftliche Philosophie", genommen hat. Wir werden weiter unten Veranlassung haben, uns eingehend mit der Vergleichung dieser Lehre zu beschäftigen. Riehl's Richtung möchte ich, im Gegensatz zum französischen Positivismus, den der deutsche allerdings weit überragt, den kritischen Positivismus nennen, da sie gerade durch die Aufnahme der kritischen Ergebnisse Kants und den innigen Anschluss an diese sowohl, wie an die Naturforschung, den Anspruch der Wissenschaftlichkeit erheben will.

Riehl's grundlegendes Buch ist mehr als der Titel verspricht; es ist eine ausgearbeitete Weltanschauung, mit tiefer Erfassung der Kantischen Philosophie, in wahrhaft bestrickender, Fülle und Klarheit verbindender Darstellung. Es ist in der That ein verlockender Gedanke, alles was Philosophie und Naturforschung an wissenschaftlichen Bestandtheilen besitzen, zu einer machtvollen Einheit zusammenzufassen. Sollte sich nicht, in Bundesgenossenschaft mit der Naturforschung und ihren wissenschaftlichen Spuren folgend, die geistige Bewegung, der allgewaltige Strudel erzeugen lassen, in den die beklagenswerthen und die Menschheit zerreissenden Strömungen schliesslich alle einzugehen gezwungen sein möchten?

Wir aber sind der Meinung, dass eine Weltanschauung, die die Metaphysik grundsätzlich abweist, immer dem Dogmatismus die Wege ebne und, umgekehrt, diesem zum Opfer fallen werde, entweder dem ungesiebten Dogmatismus irgend einer Volksmetaphysik oder dem nicht weniger anstössigen des Materialismus.

[1]) Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Leipzig 1876 – 1887.

Wir sind der Ansicht, dass wenn der kritische Positivismus zur allgemeinen Anerkennung gelangen würde, er die Menschen noch einmal zu einem grossen Umweg nötigen würde.

Wir berühren aber hier wiederum den tiefsten Punct des Erkenntnissproblems, die Frage nach der unbedingten Wissenschaftlichkeit der Kantischen Philosophie. Wir können auch die Aufgabe dieses Kapitels, die Beziehungen der Metaphysik zur Mathematik nachzuweisen, nicht lösen, ohne die wahren Wurzeln des Kantischen Denkens bloszulegen. Gerade mit Rücksicht auf Riehl's bedeutsames Werk wollen wir uns daher die Mühe nicht verdriessen lassen, Kriticismus und Positivismus im Lichte der heliocentrischen Auffassung noch einmal auf's eingehendste, was die grundsätzlichen Fragen betrifft, zu prüfen.

II. Geschichtliche Vorbemerkungen.

Metaphysik ist nach unserer Auffassung das eigenste Gebiet der Philosophie, ihr besonderes Besitzthum; dasjenige, was Philosophie als selbstständiges und ebenbürtiges Wissensgebiet der Naturforschung gegenüberstellt. Beide Betrachtungsweisen ergänzen sich, gehören zusammen, aber sind von einander abgewendet, die eine nach aussen, die andere nach innen. Denn das Wesen, das die eine erfassen will, offenbart sich niemals in der Sinnenwelt, also nur im (eigenen) Subject, in der inneren Erfahrung.

Die Nothwendigkeit einer Metaphysik liegt im Denken, das auf Erkennen gerichtet ist, überhaupt begründet; daher erwacht das metaphysische Bedürfniss meist sogleich bei den niedersten Menschenracen. Denken, als Erkennen, Vorstellen, ist eine Synthese, eine Zusammensetzung aus zwei Elementen, von denen das eine das Erzeugniss des Denkens selbst ist, das andere dem Denken (Vorstellen) nicht angehört, ihm vorgelegen ist, also nur dem Sein angehören kann. Denken (Vorstellen) heisst also zwischen den zwei genannten Stücken eine Gleichung aufstellen. Es giebt demnach kein Physisches ohne ein Metaphysisches. Es giebt überhaupt keinen Begriff ohne einen natürlichen Gegensatz,

welche beiden Gegensätze sich gegenseitig stützen müssen. Ein für sich allein bestehender Begriff ist ein völliger Widersinn, ein undenkbarer Gedanke. Von hier aus könnte die Anschauung, die die Materie als Wesen der Welt hinstellt, schon hinreichend widerlegt werden; sie hebt die Gleichung auf, in der das Erkennen besteht. Es giebt keine Wirkung ohne Ursache, keine Folge ohne einen Grund, und wenn Wirkung und Folge der physischen Welt angehören, so ist es eine metaphysische Nöthigung, d. h. Nöthigung ein metaphysisches Element hinzuzudenken, Nöthigung, die Denkgleichung herzustellen, wenn hinter der Erscheinung nach dem Grund gesucht wird. Stellt der Wilde seinen Fetisch auf, so folgt er einem unabweisbaren, unbewussten Bedürfniss seines Denkens, das die sinnliche Erkenntniss in einer Art ergänzt wissen will; denn er ist ihm eine geheimnissvolle, überphysische, also metaphysische Kraft, die die wirkliche, physische Welt beeinflussen soll, ganz unabhängig von der physischen Eigenschaft des Holzes oder Steines, aus dem er gemacht ist.

Endlos sind, seitdem es Menschen giebt, die metaphysischen Gestaltungen unter den phantasiearmen, endlos unter den phantasievollen Völkerschaften gewesen. Besonders aber war von jeher der Orient der ewig frisch fliessende Jungbrunnen für alle Arten von Volksmetaphysik. Allein auch die Philosophie entsprang demselben metaphysischen Bedürfniss, das metaphysische Gegengewicht der Erscheinungswelt, und zwar hinter ihr, zu suchen. Sie unterscheidet sich nur dadurch von der gewöhnlichen Volksmetaphysik, dass der wissenschaftliche Hang des griechischen Geistes die bisher willkürlich aufgestellte Voraussetzung nicht ohne weiteres annahm, sondern sie nüchtern prüfen wollte. Der orientalische Geist kennt keine Wissenschaft im occidentalischen oder griechischen Sinn [1]). Es ist eine Täuschung, der man sich unbedachtsam hingiebt, wenn man dem tiefsinnigen, dunkeln, schwermüthigen, überladenen Phantasiren der indischen oder überhaupt orientalischen Denker irgend einen wissenschaftlichen

[1]) So konnten z. B. die Samenkörner occidentalischer Gedankenwelt auf arabischem Boden nicht haften.

Werth beilegt. Es sind ursprünglich dichterische Gestaltungen, in denen die Begriffe sofort die oben geschilderte, verschobene und krüppelhafte Gestalt annehmen. [1]) Die Griechen aber suchten eine Metaphysik als Wissenschaft. Dadurch eben hebt sich die Philosophie als eine ganz neue Art der Betrachtung hervor, so ungeschickt sich die ersten Erfinder auch dabei anstellen mochten. Der wissenschaftliche Trieb war das Entscheidende; sonst war ja Alles noch zu beschaffen, vor Allem das unentbehrliche Werkzeug, die Sprachbegriffe, und die dabei thätige Kraft der Abstraction zu entwickeln. Es ist abermals eine falsche Vorstellung, wenn man sich die Philosophie müh- und langsam nach logischen Kategorien auf ein bestimmtes oder auch unendlich weit abgelegenes, also niemals erreichbares Ziel lossteuern denkt, oder wenn man ihre Geschichte (wie F. Brentano kürzlich gethan hat) in sich folgende Epochen des Glanzes und des Verfalls, (ein Gang, der an die Curven der hüpfenden Cicade erinnert) auflöst. Dieser Auffassung liegt der positivistische Irrthum zu Grunde, als folge die Metaphysik den Gesetzen der Naturforschung, die allerdings Korn auf Korn häuft und weiss, dass sie mit ihrer Häufung nie fertig wird; als ob es nur eine Wissenschaft gäbe. Vielmehr gleicht die philosophische Forschung dem Oscilliren um einen gewissen festen Punct, den zu finden überaus schwer ist, der aber, wenn gefunden, das Wesen der Welt erkennen lässt. Ihr Gang aber ist in sich ausserordentlich ungleichartig, und bei weitem die meiste Zeit ist mit Erwägung des Verhältnisses der Sprachbegriffe zu den Dingbegriffen verbraucht worden. Trifft ein philosophisches Lehrgebäude den gesuchten Punct nicht genau, so unterscheidet es nur der Trieb

[1]) Dies ist keine Herabsetzung, sondern nur Unterscheidung einer anderen Art zu denken. Dem orientalischen Geist ist eine reiche Gemüthswelt eigen, in die er sich gerne versenkt. Dort ist die Metaphysik zu Hause, und die Gedanken, die da entstehen, sollen ja die werthvollsten sein. Ist doch der Synthese beider Geistesrichtungen die folgenreichste Thatsache der Weltgeschichte, das Christenthum, entsprungen. Nur der characteristische Unterschied soll hier hervorgehoben werden. Zur Wissenschaft aber gehören reine Begriffe, und diese herauszuarbeiten ist nur der griechischen Denkschärfe und Sprache gelungen, in langem Bemühen.

nach Wissenschaft von einer gewöhnlichen volksmetaphysischen Anschauung. Keine hinzukommende Forschung kann ihm aufhelfen, da aus dem obersten Grundsatz alles deductiv gefolgert wird. Nur ein neuer Grundgedanke kann ein neues System ermöglichen. Der Schütze verfügt nur über einen Schuss.

Wird der Punct aber genau getroffen, so ist Metaphysik zum Unterschied von allen übrigen metaphysischen Systemen eine Wissenschaft; gänzlich verschieden von der Naturwissenschaft, aber ihr ebenbürtig. Fertig auf einmal tritt sie hervor, mit unverletzbarer Brünne, wie Athene aus Jupiters Haupt; dann braucht sie nicht, wie die schwankenden Schwestern, die Giganten des Dogmatismus zu fürchten.

Daher hätte, grundsätzlich, die Geschichte der Philosophie mit der Aufstellung des ersten metaphysischen Systems auch schon endigen können.

Zöge man durch die Mitte eines Papierblattes, das man als Theil einer allseitig unbegrenzten Ebene ansieht, einen Strich, so könnte man schon die Quintessenz der Metaphysik schwarz auf weiss nach Hause tragen; alles Andere könnte getrost dem weiteren logisch geführten Nachdenken überlassen bleiben. So sehr kommt es nur darauf an, den richtigen Ausgangspunct zu haben, dessen Mangel späterhin durch keine Denkkraft ersetzt werden kann.

Das reine Sein, der transscendente oder Pseudobegriff unter dem Bilde der unendlichen Ebene, wird durch den Strich in die zwei gegensätzlichen Seinsgrössen zerlegt, die, wenn sich in einer davon Bewusstsein niedergelassen hat, für das erkennende Wesen in die Relation Subject-Object übergehen. Das ist im Grunde genommen der ganze Inhalt der Metaphysik, und was die Philosophie sonst noch als Wissen besitzt, folgt daraus. Dass die Spaltung ganz unabhängig vom Bewusstsein ist, dem Sein an sich angehört, vorhanden wäre, wenn die Welt ganz todt wäre: diese Erkenntniss bedeutet die Wendung auf den heliocentrischen Standpunkt, die Wendung des Denkens vom Bewusstsein auf das Sein; eine Wendung, die eine völlige Umkehrung der Anschauung

bedeutet, insofern nun das Sein das Erkennen und nicht, wie auf Kant's geocentrischem Standpunct, das Erkennen das Sein bestimmt. Das Erkennen hat es aber nie mit dem Sein an sich zu thun, das ihm gar nicht vorliegt, sondern von vorne herein nur mit dem begrenzten Sein.

Metaphysik überschreitet demnach das Bewusstsein. Das Urtheil aber, das zu einer Erkenntniss der vorbewussten begrenzten Seinsgrösse führt, ist trotzdem kein synthetisches, sondern ein analytisches, also selbstgewisses; denn die Erfahrung überschreitet nicht das (eigene) Subject. Nur ist es freilich kein logisch-analytisches Urtheil, das nur zu dem Satz führen würde, dass eine Grösse sich selbst gleich sei. Der der Metaphysik eigenthümliche logische, also metalogische Gedankengang führt aus der völligen Einheitlichkeit des eigenen Denkens und Seins vom eigenen Denken auf das eigene Sein hinüber. Er setzt nicht zwei Grössen, sondern zwei gegensätzliche (verschiedene) Grössen einander gleich, nämlich den Inhalt der Form, woraus sich sofort die Quadratform des Begriffs ergiebt. Von hier aus lässt sich die höchste Abstraction, die zur Erreichung der obersten Principien nicht entbehrt werden kann, jeder Zeit in eine allgemein verständliche Anschauung verwandeln.

Diese Anschauung ist freilich ganz verschieden von der Anschauung, von der die ersten griechischen Philosophen sich loszureissen bemühten. Die ersten Versuche der jonischen Denker waren im Grunde nur Übungen in der Kunst der Abstraction. Es war in der besonderen geistigen Begabung des Griechen gelegen, dass, wenn er über das Meer, in den Luftraum blickte, er sich das, was ihm den Blick weiter und weiter machte, das ἄπειρον, wie einen gegenständlichen Begriff vor die Seele stellen konnte. So gelang ihm nach und nach die Abstraction des Begriffs der Unendlichkeit in Raum und Zeit (Wechsel), des Begriffs der Grösse (Zahl), der Constanz, der Untheilbarkeit, lauter Begriffe, die uns in dieser begrenzten Zahl aus der Tafel der Kategorien her bekannt sind.

Die abstractive philosophische Denkthätigkeit dieser alten griechischen Philosophen hatte aber zunächst ein unerwartetes und

gar nicht beabsichtigtes Ergebniss. Die tiefsinnige, rücksichtslose Speculation der Eleaten hatte zu einem unlösbaren Widerspruch zwischen Constanz und Veränderlichkeit geführt.[1]) Sie halfen sich zu dessen Beseitigung damit, dass sie das sinnliche Erkennen für falsch und in sich widersprechend, für Scheinerkennen erklärten, das philosophische für das wahre und richtige. Diese radikale Umkehrung alles bisher für wahr Gehaltenen, die Lehre, dass man der Speculation, dem Gebrauch der abstractiven Begriffe, eher trauen dürfe als den Sinnen, die bisher die Wirklichkeit getreu abzuspiegeln geschienen hatten, musste in dem lebhaften griechischen Geist die grösste Bewegung hervorrufen. Nun wurde man sich der Gewalt der Sprachbegriffe bewusst; nun erfuhr man, dass die Sprache die stärkste Waffe des Menschen sei. In den unblutigen Redeschlachten geht der als Sieger hervor, der den Gegner des Widerspruchs überführen kann. Man erfuhr, wie leicht es dem gewandten Sprachkünstler sei, in abstractiven Begriffen, die eine leichte Beugung zulassen, ohne dass Jemand sie so leicht entdeckt, einen weniger behutsamen Gegner zu schlagen; denn um Zuschiebung eines ungelösten Widerspruches handelt es sich ja in solchen Dingen.

Je schwieriger es wurde, sich auf dem Felde der Abstraction zurecht zu finden, desto mehr wuchs die Macht des Wortes. Bei einem Volk mit einer so reich ausgestalteten Sprache, wo die Oeffentlichkeit eine so grosse Rolle spielte, war dies von grösstem Belang. Alles drängte sich, um zu lernen, zu den Besiegern des Widerspruchs. Ein practischer Zweck der Redekunst verband

---

[1]) Also bis dicht vor die metaphysische Denkform der contradictorischen Attribute, und der Lösung des metaphysischen Räthsels ziemlich nahe. Sie wussten aber nicht, dass zur Bestimmung conträrer Gegensätze contradictorische Attribute nicht hinreichen. Denn diese sind inhaltlich nicht, sondern nur im Vorzeichen verschieden; sie streben auseinander, aber in derselben Richtung. Ist nun unser von der Zeitbedingung beherrschtes Erkennen auf die Form gerichtet, so ist der Inhalt für es transscendent, und kein negatives zeitliches Attribut vermag ihn zu bestimmen. Also wenn der Begriff der Veränderlichkeit jenem angehört (als $+a$), so gehört $-a$ oder die Unveränderlichkeit (Constanz) nicht diesem an, vielmehr keines von beiden oder, wie wir oben gesehen haben, beide zugleich.

sich naturgemäss mit dem Unterricht in der Weisheitslehre. So entstanden die Schulen der Sophisten, eine Erscheinung, die in der Welt nicht ihres Gleichen hat, und die für die occidentalische Gesittung von grösster Bedeutung geworden ist. Nach allen Seiten verbreiteten sich durch sie zahllose Keime griechischen Denkens, aus denen hauptsächlich die Grundlage für die spätere occidentalische Weltanschauung sich zusammengeschlossen hat. Die Sophisten liefern den Beweis, dass die griechische Philosophie weit weniger in Hinsicht auf ihre wissenschaftlichen Ergebnisse in Betracht kommt, als in Hinsicht auf die Schöpfung von Sprach- und Denkbegriffen, der unentbehrlichen Werkzeuge für die Wissenschaft. — Den üblen Ruf erwarben sich die Sophisten dadurch, dass sie ihre Kenntnisse und ihre Sprachgewalt in den Dienst der Täuschung und Falschheit stellten. Sie wurden anstatt Weisheitslehrer Taschenspieler, die falsche Karten legten und statt der wahren eine falsche Dialektik trieben. Der Genius des Griechenthums überhaupt begann dadurch zu erblassen: da erwuchs der Wahrheit ein Anwalt im Sohn der Hebamme.

Wissenschaft ist systematisch und deductiv. Sie bedarf eines geordneten und gegliederten Aufbaus von Begriffen, deren Abhängigkeit von einander jeder Zeit muss eingesehen werden können. Dadurch unterscheidet sie sich vom bloss individuellen Wissen, das nur vorübergehende Geltung hat. Ihre Begriffe müssen also constant sein, um allgemeine und wissenschaftliche Gültigkeit zu haben. Wie diese sich auf die Constanz bezieht, so bezieht sich die Nothwendigkeit auf die denkgesetzliche Verknüpfung der Begriffe. In keinem anderen Sinn ist der Gebrauch der Nothwendigkeit zulässig, so viel auch hierin gefehlt wird.

Viele Erscheinungen und Folgerungen können aus einem gemeinsamen Grund abgeleitet sein, und die Systematik der Wissenschaft besteht im Allgemeinen darin, Begriffe auf allgemeinere zurückzuführen oder sie in höhere zusammenzufassen. Dadurch entsteht eben das vielgebrauchte Bild eines pyramidalischen Aufbaues. — So hat Newton den Fall des Apfels und den des Mondes gegen die Erde unter einen gemeinschaftlichen Gesichtspunct gebracht. Denn auch die sogenannten inductiven Wissenschaften

sind nur insofern Wissenschaft, als sie deductiv sind. Ebenso kann die beschreibende Naturwissenschaft ihre Aufgabe nur dadurch bewältigen, dass sie in immer wiederholter Dichotomie, also in pyramidalem Aufbau, sich stützend auf den Satz vom Widerspruch, ihre Begriffe in ihr festes Fachwerk bringt.

Sinnliches Erkennen verwandelt Empfindung in Bewegung. Diese, oder das in Raum und Zeit Ausgedehnte oder Veränderliche, vermag aber der Verstand als eine deutliche Vorstellung nur dann festzuhalten, wenn er das Veränderliche in eine Constanz verwandelt. So entstehen aus Vorgängen constante Eigenschaften, die einem constanten Träger zuertheilt werden.

Wir müssen wohl voraussetzen, dass schon die höheren Thiere solche Fixirungen zu Stande bringen. Jedenfalls aber besitzt der Mensch in seinen articulirten Lauten, in dem Begriffsschatz der Sprache das grosse Hülfsmittel, seine Vorstellungen zu sondern und festzuhalten, sie zum beliebigen Gebrauch nach Willkür wieder hervorzurufen, auch ohne Gegenwart der adaequaten Empfindung, die bis auf eine Spur (im lautlosen Denken) verschwinden kann. Die Unabhängigkeit von der Gegenwart des Empfindungsinhalts verdankt der Mensch der Kunst der Abstraction, die mit der mathematischen Kunst der Differentiation in der That die grösste Ähnlichkeit hat. Aus dem Begriffsquadrat einer sinnlichen Vorstellung entfernt er die den Seinsgehalt (Empfindungsgrösse) vertretende Dimension, a aus a^2, sich mit dem einfachen a begnügend; genau so wie der Mathematiker in der Gleichung

$$\frac{ds}{dt} = a$$

die Ausdehnungen der Raum- und Zeitgrössen entfernt hat, die in der Gleichung

$$\frac{s}{t} = a$$

vorhanden gewesen waren.

Ein Unterschied besteht jedoch. Die Mathematik entfernt den formalen Ast des Quadrats (der Gleichung); die Differentialconstante bezeichnet den Inhalt. In der sprachlichen oder Wort-

differentiation dagegen wird vom Seinsinhalt abgesehen, und das für den Inhalt bezeichnende Attribut der Constanz wird auf die sinnliche Form des Wortbegriffs übertragen. Demnach ist das Wort in diesem Sinn ein Formaldifferential, und nur für den Preis einer willkürlichen Umkehrung charakteristischer Begriffe, die nicht einmal zum Bewusstsein kommt, kann der Verstand den ungeheuren Vorzug des sprachbegrifflichen Erkennens sich zu eigen machen.

Kurz gesagt: das Integral der thierisch-sinnlichen Vorstellung wird im Wortbegriff in ein Formaldifferential verwandelt, entgegen der mathematischen Gepflogenheit, die die formalen (raumzeitlichen) Grössen hinausdifferentiirt und die Constante als Stellvertreter des Inhalts übrig lässt.

In jeder Sprache werden die Begriffe in constante Lautformen gegossen. Was nun unterscheidet die Sprache der Wissenschaft von der gewöhnlichen?

Aus den vielen Eigenschaften irgend eines sinnlichen, dreidimensionalen Begriffs gestattet das sprachbegriffliche Denken die wesentliche Eigenschaft herauszusondern. Indem er dieser Eigenschaft gleichgesetzt wird (durch Abstraction von den übrigen, unwesentlichen), ist die Rückkehr zum wahren, wissenschaftlich allein brauchbaren Schema des Begriffs, der eine Synthese aus zwei Stücken, Form und Inhalt ist, also zum Quadrat, gestattet. So ist Einhufigkeit die characteristische Eigenschaft des Pferdes, die die systematische Wissenschaft aus der Menge aller übrigen Eigenschaften heraushebt. Der Vorgang bleibt derselbe, wo es sich um unanschauliche Begriffe handelt, also auch im Gebiete der philosophischen Speculation; nur ist er ungleich schwieriger und verlangt das Aufbieten höchster Geisteskraft. Die Griechen, die diese besondere Denkthätigkeit zuerst mit wissenschaftlichem Ernst betrieben haben, haben sie als dialektische Kunst auch besonders benannt.

Die Eleaten vermochten ihren Grundgedanken, wonach sie das sinnliche Erkennen des Widerspruchs ziehen, das widerspruchslose Erkennen (der ewigen Constanz im Sein) ihrer eigenen, geläuterten, philosophischen Betrachtung zuschrieben, nicht anders

als in paradoxen Sätzen auszudrücken. Dass sie dabei auf das wichtigste Begriffspaar (da die Zeit unser gesammtes Erkennen beherrscht) gestossen sind, hat sie der Metaphysik ausserordentlich nahe gebracht. Allein eben dadurch ist auch der Begriff der Dialektik, der Kunst, Wesentliches vom Unwesentlichen zu unterscheiden und so die Begriffe der Wissenschaft dienstbar zu machen, in nähere Beziehung zum Widerspruch gerathen. Auf diese Weise hat sich der Begriff nach und nach in einen Gegensatz zum gewöhnlichen Denken, wo die den Widerspruch ausschliessenden, logischen Regeln gelten, gesetzt, einen Gegensatz, der dem Begriff ursprünglich nicht anhaftete.[1]) Die Sophisten hatten die Zweiartigkeit der Erkenntniss nun practisch zu verwerthen gesucht. Mit einer Art falscher Dialektik, Unterschiebung unwesentlicher statt wesentlicher Bestimmungen, deren Bedeutung dem Gegner nicht sofort klar wurde, suchten sie ihn in Widersprüche zu verwickeln und so zu schlagen. Hier steht die Dialektik nicht mehr im Dienste der Wissenschaft, sondern des unlauteren Erwerbs, und aus dieser unwürdigen Lage wollte Sokrates sie befreien.

Um hier klar zu sehen, stellen wir uns die Figur 5, S. 62, vor Augen. Wir erinnern uns, dass das reine Sein vorbewusst in die zwei Seinsgrössen Subject und Object zerfällt, und dass ebendesswegen jede dieser Seinsgrössen eine Synthese aus Inhalt und Form ist, demnach durch ein Quadrat bildlich dargestellt wird. Der Verstand, der das Wirkliche erkennen soll, stellt eben dieselbe Synthese im Bewusstsein her. Das Erkennen ist daher sozusagen zweifüssig; einen Fuss hat es auf der Peripherie (auf der Form) sitzen, den andern im Mittelpunct (auf dem punctuellen Inhalt). Diese Synthese[2]) ist in dem Satz: „Ich denke", weiter-

[1]) Vgl. die „Dialektik" als Lehre der Paralogismen und Antinomien in der Kritik der reinen Vernunft; ferner Bahnsens „Realdialektik", womit er den unüberwindlichen Widerspruch in der metaphysischen Erkenntniss bezeichnen will.

[2]) Selbstverständlich heisst Synthese hier nur so viel als Zusammensetzung und bezieht sich nicht auf die Frage, ob ein Urtheil synthetisch oder analytisch sei. Der allgemeinen Form nach ist jedes Urtheil eine Synthese aus zwei Theilen, entsprechend Inhalt und Form.

hin in jedem Urtheil enthalten, das aus Subject und Prädikat besteht. Das aufs Object gerichtete Erkennen ist dagegen sogar dreifüssig (daher dreidimensional). Den ersten Fuss setzt es auf das zuerst (also im Sein) Gegebene, die Empfindungsgrösse (Fig. 5 Linie *bc*). Von da aus setzt es den zweiten Fuss über die Grenze seines Seins hinaus, in den Raum, d. h. in sein durch eigene synthetische Verstandesarbeit hergestelltes ausgedehntes Bewusstsein (Linie *de*), nicht etwa in das objective Sein selbst hinein, zu welch' wunderbarem Thun nur ein ganz ungesiebter Realismus es für befähigt halten könnte. Zwei Dimensionen, d. h. der raumzeitliche Vorgang der Ebene, sind jetzt hergestellt, d. h. die Form, die aber ohne einen Gegensatz (Inhalt) nicht bestehen kann. Daher wächst dem Erkennen ein dritter Fuss, der sich auf Linie *ef* (Fig. 5) setzt. Damit ist das pseudoinhaltliche Gebilde, das Vorstellungsobject des thierisch-sinnlichen Erkennens fertig, und die Sache bleibt auch im menschlichen Erkennen, das über Wortformen gebietet, dieselbe, soweit es sich um das Erkennen eines Einzelobjectes, z. B. Pferd, handelt. Will aber das menschliche Erkennen seine Wortformen darauf anwenden und mit ihrer Hülfe viele Einzelobjecte, die sich nahe stehen, zusammenfassen, so spricht man vom Begriff, z. B. des Pferdes, der alsdann selbstverständlich auch in jedem Einzelobject (an die constante Wortform gebunden) enthalten ist. Dieses ist es nun gerade, das Helmholtz [1]) als „Begriff" bezeichnet wissen möchte, den ich desshalb dem grossen Forscher und ausgezeichneten Denker zu Ehren den Helmholtzischen Begriff nennen werde. Ich knüpfe diesen Begriff um so lieber an diesen berühmten Namen, als es geradezu von der höchsten Wichtigkeit ist festzustellen, dass in ihm (also im thierisch-sinnlichen Erkenntnissgegenstand) die synthetische Handlung des Verstandes ihren Höhepunct erreicht. Der Mensch ist durch die fortwährende Uebung sprachlichen Denkens so sehr daran gewöhnt, den Wortbegriff auf die Einzelvorstellung

---

[1]) Physiologische Optik. I. Aufl. S. 446. Es heisst dort: „Die Vorstellung z. B. eines Tisches schliesst eine Masse von Einzelvorstellungen ein. Eine Vorstellung eines individuellen Körpers ist also in der That schon ein Begriff."

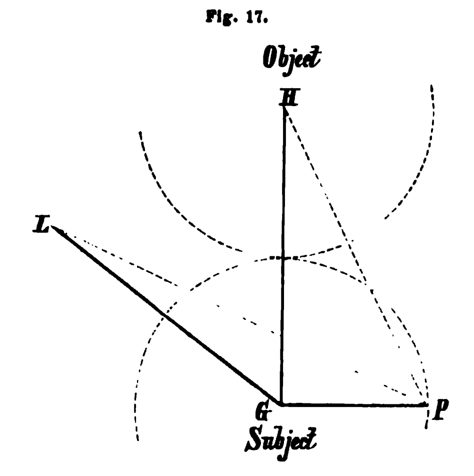
anzuwenden, dass beide für ihn zusammenfallen. Es ist aber sehr leicht einzusehen, dass er zur Zusammenfassung vieler ähnlicher Einzelobjecte zu einem gemeinschaftlichen (oder zum eigentlichen) Begriff nur durch Abstraction (von Besonderheiten), **also auf analytischem Wege** gelangen könne; dass also von hier an im Denken der entgegengesetzte, rückläufige Weg, **der nichts Neues mehr bringen kann**, eingeschlagen werde.

In der That verlangt die Wissenschaft Fortsetzung der abstractiven Thätigkeit. Ihr kommt es nicht auf die pseudoinhaltliche dreidimensionale Seinsgrösse, die überall dieselbe ist und daher stillschweigend vorausgesetzt werden kann, an, sondern auf die wesentliche, characteristische, constante Eigenschaft. Hat die Sprache bereits am Helmholtzischen (Einzel-) Begriff eine Abstraction der Empfindungsgrössen (bis auf die am Wortschall klebende) vorgenommen, — ein Vorgang, der, in Entfernung einer Dimension und Belassen einer Spur, mit dem Vorgang der Differentiation die grösste Ähnlichkeit hat — so wird nun die Differentiation, die diesmal den Pseudoinhalt (die Linie *ef*, Fig. 5) betrifft, wiederholt, und übrig bleibt als wesentliche Eigenschaft die Linie *de*. Da sie, obwohl zeiträumlich ausgedehnte Form und als solche veränderlich, als constant gedacht wird, so bleibt ihre Umwandlung in substantivische Form nicht lange aus, und da mit der Entwicklung der Sprache der Vernunftsbesitz sich mit einer ungeheuren Masse solcher Begriffe füllt, so sieht sich der Mensch einer ganz neuen Welt von Begriffen gegenüber, die die merkwürdigste Verwechselung des erkenntnisstheoretischen Gepräges zur Schau tragen, jedenfalls sich als doppelt differentiirte Begriffe von den Helmholtzischen Integralbegriffen wesentlich unterscheiden. Während diese wesentlich die Stelle von Subjectsbegriffen im Urtheil einnehmen, sind die neuartigen Begriffsdifferentiale diejenigen, von denen die Logiker sagen, dass „ihre ursprüngliche und Hauptfunction darin bestehe, als Prädicate im Urtheil zu dienen".[1]) Wir sehen leicht ein, warum. Ich erlaube mir ebenso, diese Begriffe an den Namen eines ausgezeichneten Logikers zu knüpfen

[1]) Vgl. Sigwart, Logik I, 354.

und nenne sie Sigwartische Begriffe. — Wenn (nach unserer Terminologie) im Aufbau des Einzelobjects das einzige Metaphysische, was darin enthalten ist, nämlich die Empfindungsgrösse, dem heliocentrischen (siehe folgende Figur 17), die sinnliche Form dem perigeischen und der pseudoinhaltliche Einheitsbegriff dem geocentrischen Standpunkt entspricht (von welch' letzterem aus eben der Verstand den Irrthum begeht, den Pseudoinhalt für ein wirkliches Ding zu halten, das im Subject Empfindung erzeuge; genau wie wir uns von der Vorstellung der Drehung der Sonne um die Erde nicht leicht losmachen können), so ist offenbar ausser diesen drei natürlichen Standpuncten für keinen anderen mehr Bedarf vorhanden. Wenn also ein neuer auftritt, von dem aus eine Menge neuer, gleichartig gebauter und entstandener Begriffe gesehen werden, so ist dies offenbar ein künstlicher oder secundärer Standpunct. Ich erlaube mir ihn, da er dem Sprach- oder dem menschlichen Vernunfterkennen angehört, den logocentrischen Standpunct zu nennen. Denke ich mir jene drei natürlichen Standpuncte [1]) in der Ebene des Papiers angeordnet, so ist

Fig. 17.



[1]) Um die Vergleichung vollständig zu machen, bemerke ich, dass im inneren Erfahrungserkennen, das zweidimensional ist, z. B. in dem Satz „Ich denke", der heliocentrische und geocentrische (im Ichpunkt) zusammenfallen.

für den logocentrischen kein Platz mehr da; daher muss er als über die Papierebene sich erhebend gedacht werden, wie etwa in vorstehender Figur 17.

H sei der heliocentrische, *G* der geocentrische, *P* der perigeische und *L* der logocentrische Standpunct. Das Dreieck *L G P* muss als auf der Ebene des Papiers senkrecht stehend vorgestellt werden.

Dass in diesem, Wortbegriffe bildenden, Vorgang der Vernunft eine Abweichung von der erkenntnisstheoretisch richtigen Orientierung enthalten sei, dass sie dabei leicht ganz verloren werden könne, ist nicht zu leugnen. Es ist eben der Preis, den die Vernunft für das Unternehmen der Herstellung einer Begriffswelt zu zahlen hat, die für die Zwecke wissenschaftlicher Erkenntniss tauglich und nothwendig ist. Trotzdem begeht die Vernunft dabei keine Fälschung, weil die Begriffsverkehrung, deren sie sich schuldig macht, auf einem streng innegehaltenen Gesetz beruht. So setzt der Schriftsetzer seine Buchstaben verkehrt, ohne Beeinträchtigung der Sache; so wäre ein Wetterprophet, der ohne Ausnahme verkehrt prophezeite, ebenso gut wie ein richtiger; so darf das Objectbildchen im Auge ohne Schaden verkehrt sein; so sprechen wir ohne Bedenken auch heute noch von Sonnenauf- und -niedergang trotz Kopernikus; so schadet es der Sicherheit des sinnlichen Erkennens nichts, wenn wir von den sinnlichen Gegenständen so sprechen, als ob sie in uns Empfindungen erzeugten, obwohl in Wahrheit wir selbst sie aus den Empfindungsgrössen in uns erzeugen. Überall ist hier die Richtigkeit durch das ausnahmslos Gesetzmässige der Verkehrtheit gewährleistet. Allein jedenfalls muss die Vernunft sich der Fehlerhaftigkeit ihres Vorgehens bewusst sein. Sie muss jederzeit wissen, welchen Ast des Begriffsquadrats sie gerade ins Auge fasst, sonst wird sicherlich einmal irgend ein unvermutheter Widerspruch zu Tage treten. Jedenfalls aber muss die Philosophie sich darüber Rechenschaft geben, die ja die Tiefen aller Erscheinung ergründen will. Es ist die Hauptaufgabe und das Hauptgeschäft der Erkenntnisstheorie, die verschiedenen Standpuncte und das von ihnen aus Gesehene auseinanderzuhalten.

Der geocentrisch-perigeische Standpunct, obwohl er Alles verkehrt sieht, ist der natürliche, primäre; er erschliesst uns die physische Welt oder die Welt der Objecte, auf die unser Erkennen zunächst ja gerichtet ist. Der ihm entgegengesetzte heliocentrische ist seine natürliche Ergänzung und gewährt den Einblick in die metaphysische Welt, allein vermittelt durch eine sehr späte Vernunfterkenntniss; spät — weil die Vernunft bei aller hohen Ausbildung ihrer logocentrischen Begriffe, die sie, *per synekdochen*, den Theil fürs Ganze nehmend, durch Aussonderung der characteristischen Eigenschaft, für sich betrachtet, als Sonderexistenzen, und mit denen sie dann weiter operirt, nicht bedacht hatte, dass eine blos formale Erkenntniss wie die Logik, sich mit einem wirklichen Inhaltsbegriff überhaupt nicht befassen kann. Ein solcher ist eigentlich eine *conceptio bigemina*, eine punctuelle Verschmelzung zweier gegensätzlicher Begriffe (Inhalt und Form). Die Logik kennt dergleichen gar nicht und steht ihm hülflos gegenüber.

Endlich giebt es noch einen Begriff, der der Philosophie immer sehr viel zu schaffen gemacht hat, die letzte, höchste aller Abstractionen; der allen anderen Begriffen zu Grunde liegt, und eben desswegen selbst keiner mehr ist; der entsteht, wenn man aus den zwei metaphysischen Gegensätzen die Grenze hinausdenkt, also das Unmögliche unternehmen will, einen reinen Inhalt ohne Form, einen Begriff ohne Gegensatz zu denken. Für das das Begriffsvermögen übersteigende reine Sein oder Sein an sich, den transscendenten, übrigens völlig leeren Pseudobegriff müsste, seiner abgesonderten Stellung entsprechend, ein neuer Standpunct benannt werden, etwa der kosmocentrische, wenn nicht etwa dadurch die Vorstellung entstünde, als gebe es dem Universum gegenüber überhaupt einen Standpunct, und dessen ganz imaginäre, in einen Widerspruch eingehüllte Bedeutung daher ausdrücklich hervorgehoben werden muss.

Abstrahiren, d. h. aus einem Begriff das Unwesentliche, Veränderliche, individuell Gültige Hinausdenken, heisst Differentiiren. Solche Formal-Differential-Constanten, die für eine wissenschaftliche Erkenntniss brauchbar waren, haben die Griechen

vermöge ihrer dialektischen Methode allein geschaffen. Sie unterscheiden sich dadurch von den anderen gebildeten Völkern des Morgenlandes wie von einem gewöhnlichen Vergnügungsreisenden ein Forscher, dem die Früchte seines wissenschaftlichen Sammeleifers in Herbarien und Vogelbälgen zu Haufen heranwachsen. Sie haben die ganze abendländische Welt logisch denken gelehrt indem sie die logische Differentiation der Abstraction zum erstenmal richtig durchführten. Der Unterschied dieser von der mathematischen Differentiation lässt sich deutlich zeigen an dem, was Gleichung und Begriff gemeinsam darstellt, nämlich am Quadrat.

Aus der Gleichung $\frac{s}{t} = a$ wird durch Differentiation

$$\frac{ds}{dt} = a$$

d. h. aus

—— = |

wird

. = |

Die formale Dimension wird als gleichgültig entfernt; übrig bleibt davon nur eine punctuelle Grösse zur Aufrechterhaltung der Form der Gleichung.

Dagegen verfährt die logische Differentiation umgekehrt. Aus dem durch Herausheben der wesentlichen Eigenschaft zweidimensional gemachten Begriff (z. B. Pferd = einhufiges Thier) wird der Inhaltsbegriff eliminirt, der Formalbegriff als constant beibehalten; also aus der quadratischen Begriffsgleichung wird

—— = .

und (in dem Beispiel) als Einhufigkeit verselbstständigt.

Da nun, wo die Anschauung im Stiche lässt, wo die Abstraction den höchsten Begriffen sich nähert, in philosophischen Dingen, gebührt **Sokrates** das Hauptverdienst, die Gesetzmässigkeit des logischen Denkens durch seine eigenthümliche dialektische Säuberungsmethode gefördert zu haben. Wie die Mathematik

sich ein Heer von ewig gültigen Differentialgleichungen schafft, durch die sie die Stellung der Gestirne auf Jahrhunderte voraus bestimmen kann, oder sich anheischig macht, die Gestalt eines menschlichen Antlitzes durch eine genügende Anzahl solcher Gleichungen jeder Zeit wiederherstellen zu können (Du Bois-Reymond), so suchte sich Sokrates ein Arsenal von constanten Begriffen, die zur philosophischen (metaphysischen) Betrachtung der Welt brauchbar wären, heranzubilden und zu sammeln.

Allein durch die künstliche Verschiebung der erkenntnisstheoretischen Attribute hatte sich unter den Händen der griechischen Denker sozusagen der Begriff des Begriffes selbst verändert. Was sie suchten, war das Wesen der Dinge, das Metaphysische, also den heliocentrischen Standpunct; worauf sie (als unvermeidlichen Durchgangspunct) geriethen, war das Logocentrum. Was Wunder, dass beide mit einander verschmolzen; dass aus der wesentlichen Eigenschaft das metaphysische Wesen selbst wurde. Diese wohl geradezu unvermeidliche Fortführung des richtigen, wissenschaftlichen, dialektischen Processes über die Gebühr hinaus verdanken wir Plato. In den „Ideen" nehmen die losgelösten, constanten, attributiven Bestimmungen der Dinge die Bedeutung des Wesens dieser, ja der erzeugenden Potenz an. Sie werden zum Rang metaphysischer Wesenheiten erhoben, während die wahren metaphysischen Grössen, die eigentlichen Seinsinhalte, wie in einer Versenkung verschwinden.

Hier also liegt ein directer Fehler, ein logocentrischer Irrthum vor, die Vernunfterkenntniss verwandelt sich, durch eine Art Hypertrophie oder Blähsucht, in Rationalismus, in eine Überhebung der Vernunft. Sie verwechselt Form und Inhalt, ohne zu wissen, dass sie es thut, und setzt die logocentrischen Differentiale an Stelle des heliocentrischen Integralbegriffs. Dieser Fehler ist der Philosophie zur bleibenden Fessel geworden, die sie bis auf den heutigen Tag nicht abzuschütteln gewusst hat. Aristoteles erkannte den Irrthum und betonte seinem Lehrer gegenüber die formale Natur dieser Begriffe.[1]) Allein, obwohl

[1]) Vgl. auch den Begriff der „Gestalt", in einer Reihe von Schiller's philosophischen Gedichten.

das Wort „Metaphysik“ auf Aristoteles zurückgeführt wird, so wird gerade durch ihn ihr Schicksal als eines Behältnisses oberster Vernunftbegriffe besiegelt, und der künstliche logocentrische Standpunct verdeckt völlig den heliocentrischen.

Nach der Wiederentdeckung der griechischen Philosophie erwacht sogleich wieder, unter der Nöthigung des zweitheilig-gegensätzlichen Denkens, der Kampf der drei Standpuncte. Er erfüllt als Streit des Nominalismus und Realismus in unermüdlichen Gefechten das ganze Mittelalter. Die als Universalia bezeichneten logischen Abstractionen streiten sich um den metaphysischen Vorrang mit den Wirklichkeits- oder Verstandesbegriffen, die aber nichts sind, als die geocentrischen Integrale — in re, ante, post rem, wie die Formel lautete. Entschieden wird nichts; keine Partei erhält das Übergewicht; nur die Spitzfindigkeit, Wortklauberei, Haarspalterei findet ihre Rechnung dabei.

Bis Einer, dem die Zeit zu lang, den ganzen Plunder spielerischen Wortturniers mit einem Ruck beiseite wirft, und so in scharfer Wendung das philosophische Mittelalter beendet, indem er an Stelle des alten Gegensatzes einen neuen, nämlich die Relation Subject-Object setzt, d. h. das Subject selbst allererst entdeckt, damit den heliocentrischen Standpunct, und so die zwei natürlichen Standpuncte in ihre richtige Gegensätzlichkeit bringt. Bezeichnender Weise ist es ein hochbegabter Mathematiker, von Haus aus an den Gebrauch reiner Begriffe gewöhnt, der den berühmten, die neuere Philosophie einleitenden Gedanken ausspricht: *Cogito ergo sum!* Wie ein Falke mit eingezogenen Fängen und Schwingen lässt sich Cartesius senkrecht herab auf seine Beute fallen; packt sie — um eben so plötzlich wieder in die Höhe zu schnellen! So gross ist die Macht des gewohnten sprachbegrifflichen Denkens, dass er, wie das Bäumlein im Wald mit seinen goldenen Blättern, mit seiner Alles überragenden Entdeckung nichts anzufangen weiss. Nur die neue Begriffsrelation — als bleibender Gewinn — wird nicht mehr vergessen.

Nur in seiner concreten Wirklichkeit, d. h. für Cartesius selbst, ist der Satz richtig; auf der Höhe der Abstraction, verallgemeinert, ist er falsch. Denn das abstracte Sein ist das reine

Sein, das Schattenbild eines Wirklichkeitsbegriffs, der Pseudobegriff des kosmocentrischen Standpunctes, den man sofort wieder gegen den neu entdeckten heliocentrischen eintauscht. Das „Sum“, nicht das „Esse“, war Descartes' Gewinn.

Wie aber sollte er es anfangen, um aus dem individuell gültigen Satz zu einem allgemein gültigen Satz der Wissenschaft zu gelangen, ohne ins Leere des reinen Seins zu gerathen? Offenbar musste er sich auf den logocentrischen Standpunct zurückbegeben, d. h. die Begriffe benützen, die die Logik als solche ansieht, deren Function es ist, als Prädicate im Urtheil zu dienen, also die substantivischen formalen Begriffsdifferentiale; denn nur mit solchen lässt sich ein wissenschaftlicher Beweis führen. „Sum“ unterscheidet sich von „Esse“ dadurch, dass das Sein an das Ich geknüpft ist. Fand Cartesius in dem „Ich denke“ das „Ich bin“ enthalten, und zwar zur völligen Einheit verschmolzen, so konnte er auch sagen, Sein und Denken, die beiden gegensätzlichen Bestimmungen, seien in der Einheit des Ich enthalten, genau so, wie die zwei Einheiten der Eins in der Einheit der Zwei enthalten sind:

$$1 + 1 = 2,$$

oder anschaulich,

$$\text{——} + \text{——} = \left.\begin{matrix} | \\ | \end{matrix}\right\} 2.$$
$$1 \quad + \quad 1$$

Daraus geht aber die Gleichheit der zwei gegensätzlichen Bestimmungsstücke hervor: soweit das Denken reicht, reicht das Sein. Ist das Denken eine in die Zeit ausgedehnte, begrenzte Thätigkeit, so ist auch das Sein des Denkenden begrenzt, eine *Seinsgrösse*, und hieraus geht unmittelbar der Quadratbegriff (Synthese aus Inhalt und Form) als Abbild der metaphysischen Seinsgrösse hervor. Durch eine derartige, *rein analytische* Erwägung, wäre demnach Descartes im Stande gewesen, dem vorbewussten, metaphysischen Seinsbegriff eine von der zeitlichen (geocentrischen)

Betrachtung unabhängige Bestimmung aufzudrücken und den heliocentrischen Standpunct, auf den er durch einen Act grossartiger Resignation gekommen war, auch festzuhalten.

Was hier behauptet worden ist, wird noch deutlicher werden, wenn wir uns die Lehre des Mannes ansehen, der, begabt mit grossem Tiefsinn und grossem Systemtrieb, das Erbe des Cartesius antreten zu dürfen vermeinte. Spinoza verallgemeinert seinen Satz, dreht ihn um und leitet aus dem Sein das Denken ab. Welche rationalistische Verkehrtheit! Cartesius konnte aus seinem inneren Erfahrungssatz analytisch etwas herausziehen, weil eine vorgängige Synthese (von Inhalt und Grenze) im vorbewussten Sein vorhanden war. Indem Spinoza vom concreten Sein abstrahirte, behielt er nur ein leeres, dürres Begriffsdifferential in der Hand, und dennoch getraute er sich, das aus ihm herauszuziehen, was er soeben hinausgedacht hatte. Er that wahrlich nicht klüger als Einer, der sich ein Reh im Kürschnerladen auf einen saftigen Braten ansieht, oder den Luftballon besteigt, um Petrefacten zu sammeln.

Aus keinem abstracten Begriff geht das Sein hervor, da er ja nur das ist, was übrig bleibt, nachdem man das Sein hinweggedacht, oder nachdem man ihn über die Wirklichkeit hinausgehoben hat. Was sollte denn in einem Begriffsdifferential, einem Begriffsstab, einer linearen Dimension enthalten sein? — während in einem Vollbegriff, einem Integral, einer Synthese aus zwei gegensätzlichen Grössen, Inhalt und Form, also einer zweidimensionalen Ausdehnung, einer Ebene, allerdings unendlich viele Bestimmungen (Ausdehnungsrichtungen) enthalten sind oder enthalten sein können.

In England, dem Lande nüchterner, klarer Denker, suchte man sich anf eine selbständige und eigenthümliche Art der unleidlichen rationalistischen Bande, die man wohl fühlte, zu entledigen. Zuerst hatte Bako schon auf die sinnliche Erfahrung, die über der öden Speculation ganz vergessen worden war, als die Urquelle alles Wissens zurückverwiesen. Darin lag ein Hinweis auch auf die Metaphysik. Denn Metaphysik, obwohl nur

die höchste Abstraction zu ihr hinführen kann, ist in der Wirklichkeit zu Hause, ist keine Abstraction, sondern selbst concrete Wirklichkeit.

Es entwickelte sich aber allda eine eigenthümliche, begriffskritische Richtung. Schon der scharfsinnige Berkeley machte einen kühnen Schritt nach dem erkenntnisstheoretischen Ziele zu. Es fehlte ihm nur der Muth des rücksichtslos folgerichtigen Denkens, so wäre er von seiner Auffassung der Identität von Sein und Perception zum Standpunkt des Solipsismus gelangt, auf den sein System offenkundig angelegt ist. Von da wäre es dann nur noch ein Schritt gewesen zum Dualismus der gegensätzlichen Seinsgrössen, die das reine Sein ausfüllen.

Locke wollte ebenfalls, wie Descartes, von vorne anfangen. Es gelang ihm auch, die richtige Scheidegrenze zwischen intensiven und extensiven Eigenschaften festzustellen, eine Sache von bleibendem Werth, die bereits einen Hinweis auf Kant enthält, ohne dass sich jedoch eine tiefere Auffassung ihm geoffenbart hätte. Weit eindringlicher gestaltete sich dagegen die Hume'sche Bearbeitung des Causalitätsbegriffs. Noch nie war die Anmassung der Vernunft kräftiger zurückgewiesen worden als durch die glänzende Kritik dieses ausgezeichneten Geistes. Kein Wunder, dass er in einem so durch und durch rationalistischen Denker, wie Kant, eine so tiefgehende Erschütterung hervorbrachte. Hiermit lenkt sich die Leitlinie der Philosophie auf deutschen Boden, wo sie fortan verbleibt.

Es ist das Jahr 1769[1]) gewesen, das der Welt wiederum durch eine der gewaltigen Umdrehungen in der Erkenntniss ein Licht aufgesteckt hat, von denen Kant selbst (in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft, II. Auflage) einige Beispiele aufzählt, und die er selbst der des Kopernikus vergleicht. Man streitet sich darum, wie Kant zur Entdeckung seines grundlegenden Gedankens gekommen sei, und findet den Anstoss Hume's, den er

---

[1]) „Das Jahr 1769 gab mir grosses Licht“ sagt Kant selbst. (Erdmanns Kantfunde, bei Vaihinger, Commentar zur Kritik der reinen Vernunft.)

selbst hervorhebt, für zu geringfügig. Allein man wird sich doch hierin durch Kant leiten lassen dürfen. Sein Antheil wird dadurch nicht geringer. Hunderte mit und vor ihm haben Hume gelesen, ohne den Anstoss zu empfinden; hunderte vor Newton haben Aepfel fallen sehen, und ein Feuerstein hat noch nie ohne einen Stahl Feuer gegeben. Nach meiner Auffassung bleibt, ganz wie bei Descartes, doch das Hauptverdienst Kants entschiedener Drang, in philosophischen Dingen endlich einmal über das blosse Gerede hinweg zu gelangen. Auf diesen empfänglichen Boden schlug die Kritik des Causalitätsbegriffs ein. Der in Rationalismus aufgewachsene Kant musste sich förmlich aufbäumen bei dieser Absage gegenüber der Gewissheit des Erkennens durch Vernunftbegriffe. Wo ist denn Gewissheit? In den synthetischen Urtheilen, die die sinnliche Erkenntniss betreffen, nicht; kann denn Vernunft aus sich selbst durch synthetische Urtheile ihr Wissen erweitern? Sicherlich giebt es Vernunfturtheile, die Gewissheit an sich tragen und daher der Erfahrung nicht entstammen können, die mathematischen Sätze. Wie kommt das? — Die Antwort enthält die Dissertation von 1770; „Tempus non est objectivum aliquid et reale, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subjectiva conditio per naturam mentis humanae necessaria, quaelibet sensibilia certa lege sibi coordinandi, et intuitus purus.“ Sodann: „Spatium non est aliquid objectivi et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subjectivum et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens, veluti schema, omnia omnino externe sensa sibi coordinandi.“

Das Gewicht dieser Auseinandersetzung fällt auf den Gegensatz subjectiv-objectiv; alles Andere ist nur unbestimmtes Beiwerk. Hier wird eine der folgenschweren Wendungen — nein! Umdrehungen bewerkstelligt, die mit einem Mal das Angesicht der Welt verändern, wie sie dem Menschengeist nur selten gelingen, mithin sichtbar sind, wie der Scheitelpunct einer Curve, der den aufsteigenden vom absteigenden Ast scheidet. Sie schliesst sich an den wissenschaftlich strengen Gegensatz Subject-Object an und stellt dem unbesonnenen Bauernrealismus, (der die Dinge ohne Überlegung nimmt, wie sie sind) eine neue, wissenschaftliche, philosophische, idealistische Auffassung entgegen.

Der Unterschied in dem Grad der Gewissheit, den Kant vorfand in den Erweiterungsurtheilen der gemeinen (aposteriori) Erfahrung, und denen der Mathematik, die reine Vernunfturtheile (apriori) sind, führte ihn dazu, den Ursprung der dazu verwendeten Begriffe, Raum und Zeit, in die Vernunft hinein zu verlegen und damit den transscendentalen Idealismus zu erschaffen. Solche Errungenschaften entspringen dem tiefsten, innersten Kern der Persönlichkeit, bedeuten den völligen Einklang aller inneren Fähigkeiten, des Denkens und Seins. Dadurch erhalten sie für den Entdecker den Character absoluter Gewissheit, gewinnen eine Art Übermacht über die Persönlichkeit und können so wenig aufgegeben werden wie das Leben. Die Aufgabe für Kant, den intuitiven Gewinn der neuen Auffassung (die transscendentale Aesthetik) gegen alle Anfechtungen des Augenscheins, der jahrtausend langen Gewöhnung an das realistische Denken, besonders aber gegen die Folgerungen des Idealismus selbst sicher zu stellen, war ungeheuer. Ihr ist das zum System ausgearbeitete Buch „die Kritik der reinen Vernunft“ gewidmet, die Frucht noch 11 jährigen Nachdenkens. Die den Ausschlag gebende Entdeckung aber hat er im Jahr 1769, in der Vollkraft seines Mannesalters gemacht, das, wenn auch lang vorbereitete, Werk eines Augenblicks. Was, nachdem die zwei reinen Anschauungsformen (oder, wie wir sie nennen wollen, Formalkategorien) ins Subject herübergenommen, vom Object losgelöst waren, hauptsächlich noch zu thun übrig blieb, war (nach der Seite des Subjects zu) ihre Abgrenzung von den inhaltlichen oder eigentlichen Kategorien oder den Verstandesbegriffen, entsprechend der Trennung innerhalb der metaphysischen Grundgleichung

$$\frac{s}{t} = a$$

oder innerhalb der zwei Dimensionen des Quadrats. Hierdurch gelang eben die Feststellung und Umwallung der transscendentalen Aesthetik vollständig und ist zum gesichertsten Besitzthum der Philosophie geworden.

Sodann war schwer gefährdet die Rückkehr zur Realität der Aussenwelt, die für ihn feststand, und die zu leugnen er nie die Absicht gehabt hatte. Er suchte sich den Rückweg auf zweifache Art zu sichern, einmal in der Deduction der Verstandesbegriffe und dann in der Aufstellung des Begriffs des Dings an sich. Hier leisteten aber die unbewusst-rationalistischen Grundlagen und Vorbedingungen seines Denkens beharrlichen und unüberwindlichen Widerstand. Auch Kants ungemeine Denkkraft konnte zwei sich widersprechende Standpunkte nicht zum Einklang bringen, und was schliesslich der Spannung erlag und nachgeben musste, war seine Denkkraft selbst.

Der Begriff Idealismus wird meistens viel zu weit und viel zu unbestimmt gefasst und mit Rationalismus verwechselt.[1]) Idealismus, wenn man etwas Bestimmtes darunter denken will, darf nur die Auffassung bedeuten, dass die Sinnendinge zunächst unsere Vorstellungen sind — *esse* = *percipi*, nach Berkeley's allerdings etwas zu weit gefasstem Ausdruck. So ist der Idealismus eben durch Kant als die richtige, wissenschaftliche, philosophische Auffassung zum unantastbaren Besitzthum der Menschheit geworden; so hat ihn Schopenhauer als Kants Meinung erkannt und in sein System aufgenommen.

Unter Rationalismus aber darf man nichts anderes verstehen als die durch die gesammte Geschichte der Philosophie sich hinziehende, mit ihr fast zusammenfallende Meinung, dass die durch Vernunfterkennen aus den Sinnendingen herausziehbaren Begriffe das Wesen der Dinge bedeuten; also die Abtrennung einer intelligibelen Welt von der phänomenalen. Der Idealismus, obwohl er von dem ersten und vollkommensten System des Rationalismus (Plato's) und den intelligibelen Vernunftbegriffen (εἶδος, ἰδέα) den Namen hat, ist der Wahrheitskern, der sich aus der falschen Vernunftauffassung abgehoben hat. Was übrig bleibt,

---

[1]) So neuerdings von Willmann in seiner Geschichte des Idealismus, was eigentlich Geschichte des Rationalismus oder der Philosophie schlichthin heissen sollte.

ist falsch, und was man unter dem Gegensatz aller dieser grundverschiedenen Auffassungen, nämlich unter „Realismus“ versteht, kann daher selbstverständlich nur ein Gemenge von Sinnlosigkeit, Falschheit und Verwirrung sein. So ist ein Gegensatz von Rationalismus Sensualismus, von Realismus Nominalismus, zum Beweis, wie unbestimmt diese Begriffe sind.

Um zu einem streng gegensätzlichen, also brauchbaren Begriffspaar zu gelangen, muss man den des Idealismus festhalten und von da aus den Gegensatz des Realismus zu bestimmen suchen. Kant erreichte ihn nicht, weil er auch seinen Idealismus von rationalistischem Beiwerk nicht ganz frei zu machen vermochte. Bei seinem Übergang vom Object zum Subject, als er, bei der Betrachtung von Raum und Zeit, sie dem Object wegnahm und ins Subject hineintrug, übersah er die feine metaphysische Grenzlinie, die er dabei übersprang; genau wie sein Vorgänger Descartes, der, vom Denken zum Sein hinabsteigend, den umgekehrten Gang ging. Und doch gerade in dieser Seinsgrenze ist der Boden des wahren Realismus enthalten. Die Begriffe Raum und Zeit bleiben für Kant Anschauungsformen, die auf dem Boden der reinen Vernunft entspringen. Kants Idealismus ist ein rationaler Idealismus, sein Realismus desgleichen, sein ganzes System bleibt im Rationalismus stecken. Denn wenn ein Begriff ein falsches Element enthält, so muss sich ein solches naturgemäss auch im gegensätzlichen Begriff bemerkbar machen. Denken und Sein sind wahre Gegensätze. Die letzten Denkbegriffe führen aber an sich nie zu einem Reich von Wirklichkeiten hinüber, ausgenommen durch die Frage: haben die letzten Denkbegriffe eine Beziehung zum Seienden und was für eine? Nicht aber genügt die Frage: was haben sie für eine Beziehung zu einander?

Die Frage ist nicht sinnlos. Stellen wir uns vor, dass das Sein in das Bewusstsein von aussen her hineinrage und nun als adaequater oder irgendwie gleichwerthiger Denkbegriff auftrete, so ist es erlaubt, den Gang rückwärts zu thun und die Gleichwerthigkeit des vorhandenen Bewusstseinsbegriffs im ausserbewussten Sein aufzusuchen. Kant leugnet die Vergleichbarkeit des Inner-

und Ausserbewussten ganz und gar. Fehlt die metaphysische Grenzlinie, so hat er Recht, obwohl ihm alsdann der Nachweis der Herkunft seiner Stammbegriffe ernstliche Schwierigkeiten bereiten muss. Ist aber eine solche vorhanden, so ist es uns erlaubt, im Metaphysischen festen Fuss zu fassen. Dann wurzelt der heliocentrische Standpunct nicht (wie bei Kant) im Denken, sondern im Sein. Der Beweis aber für das Vorhandensein der Grenze liegt in dem Actus „Ich denke", der untrennbar verwirklichten Einheit von einer Bestimmung und einem Bestimmten, von denen erstere ein Formalbegriff ist, letzteres daher, als reiner Gegensatz, ein Inhaltsbegriff sein muss.

Gibt es keine Beziehung zwischen Sein und den letzten Denkbegriffen, so ist es für mich undenkbar, dass es ein Wissen um die Dinge der Welt geben soll. Gibt es eine, so wird offenbar erst die Kenntniss dieser Beziehung einen wahren Realismus begründen.

Thatsächlich ist Denken und Sein in meinem Ich verbunden: ist auch hier keine erkennbare Beziehung vorhanden? Schopenhauer stellt sie her in der Aufstellung des gegensätzlichen Begriffspaares Wille und Vorstellung, und Wille ist ihm das reale Element. Wie Denken, so ist Wollen ein innerer Erfahrungsbegriff. Wie ich sagen kann „ich denke", so kann ich sagen „ich will". Nur das Wollen, nicht die Begriffshypostase des Willens, ist demnach der Erfahrung angehörig und ein dem Denken coordinirt entgegengesetzter Begriff.[1]) Wollte Schopenhauer hypostasiren, so musste er dem Willen das hypostasirte Denken, Verstand oder Vernunft, entgegensetzen, nicht aber die Vorstellung. Dies zeigt schon die Schiefheit der Schopenhauerischen Metaphysik. Sein Begriffspaar zusammen macht gar nicht die Welt aus. Denn da Wille = Wollen, Wollen aber als Thätigkeit der Zeit unterworfen, also ein Formalbegriff ist, Vorstellung aber ebenfalls nur Form (Erscheinung), so

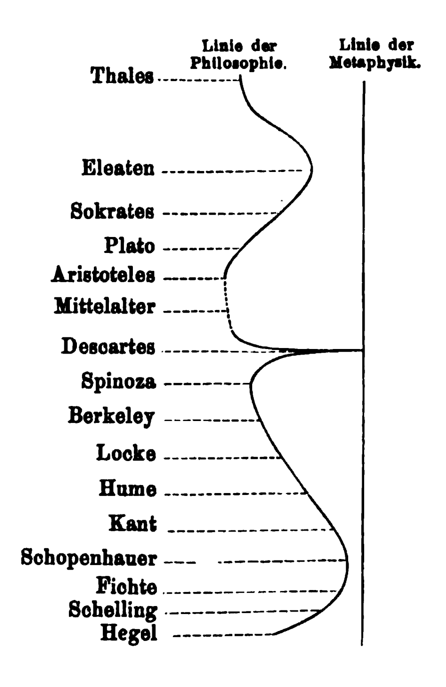
[1]) Der ganze Inhalt des Willens besteht im Wollen; jede andere Zuthat ist mystische Phantasterei.

besteht die Schopenhauerische Welt überhaupt nur aus Form, ist eine Welt der Form, der der Inhalt fehlt, ist also nur eine halbe Welt. Doch ist es Schopenhauers grosses Verdienst, wieder auf den Punct zurückverwiesen zu haben, in dem allein die Lösung des metaphysischen Räthsels, wenn überhaupt, erreicht werden kann, auf das Subject mit der Doppelheit seiner Erfahrung, oder (da die äussere Erfahrung ja nicht in Betracht kommen kann) auf die innere Erfahrung des Subjects, in der Denken und Sein zusammenstossen.

Auch Schopenhauer hat den Bann des Rationalismus nicht gebrochen, so wenig wie Kant. Sein Versuch, den Inhalt zu finden, ist in der Form stecken geblieben. Die anderen Versuche der deutschen Philosophie, über das Unannehmbare und Widersprechende in Kant hinwegzukommen, verirren sich nur um so mehr in die höchsten und dunkelsten Höhen der Abstraction. Es ist nur sublimer Rationalismus, der unter dem Namen Idealismus geht. (Hegel identificirt Rationalismus und Realismus geradezu.) Zwischen Philosophie und Naturforschung, von deren sich mehr und mehr zusammenschliessenden Problemen die grossen Denker des Jahrhunderts angezogen werden, verliert sich völlig das gegenseitige Verständniss.

Betrachten wir noch einmal kurz den Gang, den die Geschichte der Philosophie genommen hat, so entspricht der Verlauf allerdings nicht so ganz der gewöhlichen Auffassung. Philosophie löst sich von den herrschenden Arten der Volksmetaphysik los und sucht eine neue, allgemein verbindliche Metaphysik auf dem Wege der Wissenschaft. Aber das Suchen ist ein langer Irrgang, der die Linie der Metaphysik begleitet, ihr bisweilen näher kommt, sie einmal in einem Puncte wirklich trifft, dann wieder sich von ihr entfernt, und nie mit ihr zusammenfällt. Oder, wenn wir gerechter sein wollen, Philosophie ist ein nothwendiges, vorbereitendes Verfahren, sich das Rüstzeug nothwendiger Vernunftbegriffe erst zu schaffen und rein herauszuarbeiten, wobei über der gewaltigen Arbeit die ursprüngliche Absicht ganz in Vergessenheit geräth.

Etwa so:



Die neuere Philosophie muss gesondert aufgefasst werden, als den Gang der Wissenschaft nicht bestimmend, sondern bestimmt durch die vorwiegende Rücksichtnahme auf die staunenswerthen Errungenschaften der Naturwissenschaften. Giebt es nur eine Wissenschaft, so kann es gar nicht zweifelhaft sein, dass nur die Naturwissenschaft sie darstellen kann. Kants kritische Entscheidung hat es der Philosophie leicht gemacht, den ihr eigenthümlichen Boden der Metaphysik aufzugeben. Dem „Positivisten" Comte gilt Metaphysik nur als unreife Vorfrucht der Wissenschaft, die von der experimentellen oder positiven verdrängt werden muss und bereits mehr und mehr verdrängt worden ist. Immer gesicherter werden die Ergebnisse der exacten Forschung, immer deutlicher erscheinen sie in ihrer Gesammtheit auf die Möglichkeit einer quasi-philosophischen, einheitlichen Auffassung der Welt hinzuweisen. Die endgültige Vereinigung der beiden feindlichen Lager scheint in nahe Aussicht gerückt. Daher schickt

sich auch die Philosophie wieder an, die Führung, die ihr doch von Rechts wegen gebührt, zu übernehmen. Wir sind also dem Gedanken einer neuen Systembildung nahe gekommen, diesmal auf streng wissenschaftlicher Grundlage — einem Gedanken von überwältigender Grossartigkeit. Denn was könnte es Herrlicheres geben, als die Aussicht, dass nunmehr die geeinten Wissensquellen in breitem, vermähltem Strom einherfliessen werden, alle Widerstände mit unwiderstehlicher Gewalt vor sich niederreissend?

Auf diesem Boden sind die Arbeiten A. Riehl's erwachsen, deren Bedeutung so gross erscheint, dass man entweder vor der Überlegenheit seiner Darstellung die Waffen strecken muss, oder aber, um einen etwaigen Fehler aufzuspüren, sehr tief in die Grundlagen seines Denkens wird eindringen müssen. Diese Spürung aber ist mit einer Beurtheilung der Kantischen Philosophie identisch; denn auf ihr ruht seine Philosophie, die recht eigentlich ein Versuch ist, Kriticismus und Naturwissenschaft in homogener Darstellung mit einander zu vereinigen.

Mit ihr wird die Ansicht unseres Standpuncts sich daher auseinanderzusetzen haben. Wir thun es in der Erwartung, dass mindestens für das Verständniss der hierher gehörigen Fragen etwas dabei herauskommen werde.

III. Der philosophische Kriticismus.

1. Erfahrung und Apriori.

Ex unque leonem! Naturgemäss setzt ein Schriftsteller gleich beim Anfang eines Buches mit seiner vollen Eigenart ein. Dem aufmerksamen und einsichtigen Leser sind daher meist die ersten Sätze schon hinreichend, um den Standpunct des Verfassers und sogar den zu erwartenden Gewinn aus der Lectüre beurtheilen zu können. Denn obwohl der Inhalt stückweise und nach und nach gegeben wird und sich vor den Augen des Lesers aufzubauen und zu entstehen scheint, so ist er doch längst fertig vor den Augen des Verfassers, bevor er die Darstellung beginnt.

So lässt sich aus den ersten Sätzen der Kritik der reinen Vernunft schon entnehmen, dass wir uns anf rationalistischem Boden befinden und eine Metaphysik als Wissenschaft vom Seienden niemals bekommen werden.[1]) Metaphysik ist Kant „der Kampfplatz der endlosen Streitigkeiten der Vernunft, wenn sie mit ihren Grundsätzen die Erfahrung überschreitet.“ „Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft ist die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt, die Bestimmung sowohl der Quellen als des Umfangs und der Grenzen derselben, alles aber aus Principien“ (Vorrede I.)[2]), einer Wissenschaft also, „die nothwendig systematisch ausgeführt werden muss nach Wolff's Methode“ (Vorrede II, XXXVI), also streng deductiv. „Metaphysik ist die einzige aller Wissenschaften, die sich eine Vollendung und zwar in kurzer Zeit mit nur weniger Bemühung versprechen darf. Denn es ist nichts als das Inventarium aller unserer Besitze

---

[1]) Paulsen hat dies richtig hervorgehoben. Er meint, der Titel hätte lauten müssen: „Erstes, wahres und einzig haltbares System des Rationalismus.“ — Nur ist Rationalismus selbst kein wahres System.

[2]) I bedeutet im Folgenden die erste, II die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft.

durch reine Vernunft systematisch geordnet. Es kann uns hier nichts entgehen . . . ., sobald man nur das gemeinschaftliche Prinzip desselben entdeckt hat . . . . Wegen der vollkommenen Einheit dieser Erkenntnisse aus lauter reinen Begriffen, ohne dass irgend etwas von Erfahrung Einfluss haben kann, muss die Vollständigkeit nothwendig sein." (Vorrede I.) „Sie ist eine ganz isolirte speculative Vernunfterkenntniss, die sich gänzlich über Erfahrungserkenntniss erhebt, und zwar durch blosse Begriffe . . . . Es ist aber kein Zweifel, dass ihr Verfahren bisher ein blosses Herumtappen gewesen ist, und, was das Schlimmste, unter blossen Begriffen." (Vorrede II, XIV.) Ihr Wunsch ist, „über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinwegzugelangen" (ibid. XXI). Ihre unvermeidlichen Aufgaben sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit", und „die Wissenschaft, die eigentlich nur auf diese Auflösung gerichtet ist, heisst Metaphysik, die also den Boden der Erfahrung verlässt." (II. 7.) — Kant hoffte ein System der reinen (speculativen) Vernunft unter dem Titel „Metaphysik der Natur" selbst liefern zu können. (Vorrede I.)

Das ist im wesentlichen der Standpunkt des Aristoteles, auf den die Bezeichnung „Metaphysik" zurückgeführt wird. Dass die ehemalige Königin das Schicksal der Hekuba ereilt hat, werden wir unter diesen Umständen wohl begreiflich finden. Das Inventarium der letzten Begriffe, die sich im Bewusstsein vorfinden, ist noch keine Metaphysik, sondern kann nur dazu führen. Denn Metaphysik ist die Lehre von dem, was hinter der physischen Erscheinung steht, oder dem, was vor dem Bewusstein gelegen ist, also die Lehre vom vorbewussten Sein. Es ist die Frage, ob eine solche möglich ist; allein gewiss ist, dass es keine geben könnte, wenn es nicht durch Beziehung des Seins aufs Bewusstsein geschähe — also durch Erfahrung!

Erfahrung! Das erste Wort, mit dem Kant sein Werk beginnt: „Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Product, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet". Was der Verstand aus Empfindung hervorbringt, ist Vorstellung, und Kant will offenbar sagen, dass im Denkvermögen des Menschen die erste Erkenntniss aus sinn-

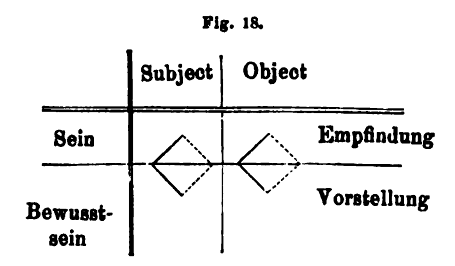
licher Erfahrung entstehe. In der That glaubte Kant das Ungeschick dieses ersten Satzes verbessern zu sollen, und in der II. Auflage heisst es: „Dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel". In der Sache wird aber nichts geändert, und was gleichfalls keinem Zweifel unterliegt, ist, dass in diesem allerersten Begriff, den Kant ohne Versuch einer Verständigung mit dem Leser einführt, eine Unsicherheit, ja Zweideutigkeit enthalten sei, und besonders, dass Kants Begriff mit dem, was allgemein darunter verstanden wird, nicht übereinstimme. Dass dies zum doppelten Schaden ausfallen müsse, einmal in Hinsicht auf das Verständniss der Sache von Seiten des Lesers, einmal in Hinsicht auf den Druck, dem der Begriff von Seiten des allgemeinen Sprachgebrauchs fortwährend ausgesetzt ist, ist klar. Man kann, in diesem Wort, die Kritik der reinen Vernunft sozusagen am vordersten Zipfel anfassen und als Ganzes aufrollen.

Man meint aber im allgemeinen Sprachgebrauch unter Erfahrung unzweifelhaft Beziehung eines Seienden auf ein Bewusstsein. Man „erfährt" auch einen Schmerz. Das Wesentliche in der Erfahrung ist gerade in dieser Beziehung enthalten, also im Seinsgehalt; im Gegensatz zur abstracten Erkenntniss, nicht im Gegensatz zu Erkenntniss überhaupt; denn wo gäbe es eine solche, die sich nicht auf ein Sein beziehen sollte? Erkenntniss, die nicht im letzten Grunde Sein in ein Bewusstsein verwandeln wollte, wäre keine, würde nur Hirngespinnste erzeugen.

Dass Kant in der That die wichtigste Bestimmung im Begriff der Erfahrung ignorirt, geht eigentlich schon aus dem Dasein seines Werkes selbst hervor; dass er es unternahm, das Erkenntnissproblem (das doch wesentlich Problem der objectiven Erkenntniss ist) durch Kritik der reinen Vernunft allein zu lösen; dass er die „unreine" Vernunft, das durch den Empfindungsgehalt verunreinigte Erkenntnissvermögen, bei Seite liegen lassen zu dürfen glaubte; während gerade in der Empfindung das Wesen der Erkenntniss, die Vereinigung von Subject und Object, sich am deutlichsten offenbart.

Es lässt sich dies aber auch durch folgende schematische Figur sehr deutlich machen.

Fig. 18.



Man ersieht sofort, wenn man die rechte Seite der Figur betrachtet, dass im Begriff der Kantischen Erfahrung der Seinsgehalt nicht die gebührende Berücksichtigung findet; besonders aber ersieht man es daraus, dass sich ganz der gleiche Fehler bei ihm links, im Bereich des Subjects, wiederholt! Er hat überhaupt nur die untere Hälfte der Figur im Auge; denn auch dem Gegensatz der Erfahrung, dem Apriori, fehlt die Beziehung zum Sein! Nur unter der Bedingung des Kantischen Erfahrungsbegriffs hat das Apriori, wenn es „unabhängig von aller Erfahrung" bedeutet (siehe Vorrede I), einen Sinn. Gilt dagegen der allgemeine Sprachgebrauch, so ist die Entgegensetzung „aus Erfahrung" und „aus reiner Vernunft" ein Widersinn — die Grundlage der Kritik der reinen Vernunft! Haben dagegen die Begriffe apriori ebendieselben Beziehungen zum subjectiven Sein, wie die sinnliche Vorstellung zum Sein der Empfindung (s. Fig. 18), so fallen sie unter den Begriff der Erfahrung (wie überhaupt jeder Begriff, der nicht ein Hirngespinnst ist), und die Aufstellung des Gegensatzes apriori-aposteriori muss innerhalb des Begriffs der Erfahrung fallen.

Wird dagegen ein Ursprung aus der Vernunft, unabhängig von Erfahrung zugelassen, so seien die grossen Schwierigkeiten, in die wir verfallen, hier hervorgehoben. Erstlich scheint der mystischen Annahme die dogmatische Voraussetzung einer Wesensverschiedenheit, eines Dualismus von Körper und Seele zu Grunde zu liegen. Dann aber, wenn die Begriffe apriori Hervorbringungen

der Vernunft sind, lässt sich die Frage nicht abweisen, woraus? Aus dem dunklen Mutterschoos der Vernunft? Diese Frage ist für Kant, wie es scheint, besonders verhängnissvoll. Denn dann wird Vernunft als ein massives, Begriffe gebärendes Seelenvermögen hingestellt — eine Annahme, gegen die z. B. der Paralogismus der Simplicität (I. 351) das reine Kinderspiel ist. Kant hätte dann sogar das vorausgesetzt, was er als falsch und unzulässig erweissen will[1]) — eine Form der logischen Versündigung, für die man einen neuen Terminus, etwa *petitio principii falsi* erfinden müsste.

Wenn aber Kant von Erfahrung spricht, so hat er immer, als Aposteriori, die sinnliche oder äussere Erfahrung, durch die dem Bewusstsein die Erkenntniss der Objecte zugeführt wird, im Sinn. Erfahrung, als äussere und innere, schliesst sich an den richtigen, conträren Gegensatz Subject-Object an, dem wiederum, wie jedem echten Gegensatz, im letzten Gliede der Gegensatz von Inhalt und Form zu Grunde liegt. Apriori kann also nur dann einen richtigen Sinn geben, wenn es eine Erkenntniss bedeutet, die sich auf innere oder inhaltliche Erfahrung bezieht, während es eine Erkenntniss ausserhalb oder unabhängig von Erfahrung überhaupt nicht geben kann. Die Hauptfrage Kants (Vorrede I): „Was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung erkennen?" kann also schlichthin negirt werden: nichts kann sie erkennen! Denn es wäre eine Erkenntniss, die sich nicht auf das Sein bezöge, also eine unsinnige.

Auf dieser Grundlage des Erfahrungsbegriffs müssen wir daher vorwärts gehen und für die Begriffe apriori, wenn sie Erfahrungsbegriffe sein sollen, die Wurzel im Sein aufsuchen, nicht aber sie in der blinden Sackgasse der reinen Vernunft endigen lassen. Hätte Kant bei der Ausführung seines Salto mortale die Grenzlinie zwischen Subject und Object nicht übersehen; hätte er überlegt: der vorhandene apriori Begriff des Raumes, der dem Object nicht entstammt, sondern dem Subject, muss eine Beziehung

[1]) Nämlich dass es Seelenvermögen gebe, oder dass man in metaphysischen Dingen ein synthetisches Urtheil fällen könne.

zum Sein haben, dem er entspringt, (nicht zu dem Bewusstsein, in dem er gefunden wird, sonst wäre er eine Schöpfung aus dem Nichts, ein Etwas, was isolirt im Nichts steht, vom Nichts begrenzt wird) so würde es ihm ein Leichtes geworden sein, den heliocentrischen Standpunct, den er suchte, wirklich aufzufinden. Der Begriff Apriori hat einen bestimmten Sinn, wenn und weil sein gegentheiliger Begriff Aposteriori einen Sinn hat. Apriori bezieht sich auf den Gegenstand der inneren Erfahrung, den Seinsinhalt, der vermöge der Grenzlinie zwischen Subject und Object, Inhalt und Form zugleich ist. Diejenigen Begriffe im Bewusstsein, unter denen der vorbewusste Seinsinhalt ins Bewusstsein hineinragt, und denen, weil sie dem Sein direct entstammen, „Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit“ und (wegen der Seinsgültigkeit) sogar objective Gültigkeit zukommen muss, sind die Apriori-Begriffe.

Wir sehen demnach, dass im allerersten Wort, im Begriff der Erfahrung, der rationalistische Standpunkt, auf dem Kant steht, und auf den er uns stellen will, bereits gegeben ist, und dass wir, wenn wir ihn unbesehen annehmen, seinem Gedankengang widerstandslos überantwortet sind. Wir sehen aber auch, mit welchem Recht die Kritik der reinen Vernunft eine „Theorie der Erfahrung“ (Vaihinger, Commentar) genannt werden darf, wenn der wichtigste Theil, die Beziehung auf das Sein, darin übergangen ist! Sie ist es nur im einseitig rationalistischen Sinn, d. i. als Lehre von der Ordnung und dem Zusammenhang in den Vorstellungen nach apriorischen Denkgesetzen.

Der Satz: „*nil actum reputans, si quid superesset agendum*“ richtet sich also gegen Kant. Nicht nur die Vernunft, sondern die Seele selbst ist „eine abgesonderte für sich bestehende Einheit“ (Vorrede II. XXIII), eine untheilbare Intensität, an der die Vernunft nur das Denken nach gewisser Richtung hin vertritt, also die Seins*form*, während die Beziehung zum Seins*inhalt* bei Kant ganz übergangen bleibt.

Das Princip des Ganzen muss weiter zurückliegen als das der reinen Vernunft. Die Vernunft ist nicht die höchste Instanz und kann für sich allein das Material für eine Erkenntniss des

Seienden nicht enthalten. Die Kritik der reinen Vernunft ist daher auch kein System der Philosophie. Sie erhebt sich aus dem Rationalismus zum Idealismus, den sie für alle Zeiten sicher stellt — ihr unvergänglicher Ruhmestitel —; sie bleibt aber in Hinsicht auf die realistische Ergänzung im Rationalismus stecken und ist kein Realismus. Sie ist eine Halbheit, als solche die grösste That in der Geschichte der Philosophie. Allein Kant wollte mehr als Idealist sein; er will den Idealismus ja ausdrücklich widerlegen und nennt seinen Idealismus geradezu Realismus. Der Fehler, der den rationalistischen Verirrungen seit Plato immer zu Grunde liegt, ist die falsche Verdinglichung formaler Begriffe. Ein Wort fasst gewisse Thatsachen zusammen, als Schluss der Betrachtung. Alsdann wird diese umgedreht und das Wort in den Beginn einer neuen Reihe gesetzt. So ergeht es Kant mit seiner Erfahrung. Das Denkvermögen, das sich auf sinnliche Erfahrung (d. h. auf Empfindung) bezieht, heisst Verstand. Flugs wird die Sache umgedreht und gesagt: Verstand erzeuge Erfahrung! In diesem Fall wird durch diese falsche Umdrehung der Begriffe der reale Factor (die Empfindung) künstlich eliminirt. Allgemein ausgedrückt ist der Fehler die Verwechselung von Form und Inhalt, und daher ist kein Denken wissenschaftlich, das sich nicht Rechenschaft davon gibt, auf welchem Ast des Quadrates es sich befinde.

2. Synthetisch und Analytisch.

„Der grösste Theil von dem Geschäft unserer Vernunft besteht in Zergliederungen der Begriffe, die wir schon von Gegenständen haben . . . . Das ist nun eine wirkliche Erkenntniss apriori . . . ; aber die Vernunft erschleicht, ohne es zu merken, Behauptungen ganz anderer Art, wo sie zu gegebenen Begriffen ganz fremde und zwar apriori hinzuthut" (II. 9. ff.).

Hier ist der Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile bereits klar angedeutet; zugleich der Ausgangspunkt, der Kant zu dieser wichtigen Entscheidung hingeführt hat; zugleich aber auch der Fehler, der die Unterscheidung ihres hauptsächlichsten Werthes wiederum beraubt.

Kants grosser ursprünglicher Wahrheitstrieb ging vor Allem darauf aus, den Urtheilen über Metaphysik die Zuflussquelle ihrer wilden Speculation zu unterbinden, um so zu wahren und unanfechtbaren Urtheilen zu gelangen. Er fand bald, dass für synthetische Urtheile in der Metaphysik (die ja Erfahrung überschreiten soll) keine Möglichkeit vorhanden sei, und dass blosse Zergliederung vorhandener Begriffe unsere Erkenntniss nicht fördere. Die weitere Untersuchung führte ihn aber, wie wir wissen, in ungeahnte Tiefen und, in der Unterscheidung der synthetischen Urtheile apriori von den synthetischen Urtheilen aposteriori, bis dicht vor die Lösung des Erkenntnissproblems überhaupt. Es war sein rationalistischer (logocentrischer) Standpunkt, der ihn schliesslich verhinderte, den natürlichen geocentrischen Irrthum, oder, mit anderen Worten, die Natur des objectiven Erkennens überhaupt, zu durchschauen.

Es ist im einzelnen Fall oft sehr schwer, die analytische oder synthetische Natur eines Urtheils fest zu stellen; ja es ist sogar oft unmöglich, da sie den einzelnen Beurtheilern gegenüber verschieden ist. Das beweist den erkenntnisstheoretischen Unwerth dieser logischen Unterscheidung. Vom höchsten Werth aber ist es zu wissen, welcher Herkunft ein Erkenntnissgegenstand sei; ob das Erkenntnissvermögen dabei nach aussen oder nach innen gerichtet sei; ob der Erfahrungsbezirk demnach das eigene Subject sei, oder das, was jenseits seiner Grenzen gelegen, das Object? Würde uns dann erlaubt sein, im Anschluss an den Kantischen Satz, dass „alle Erfahrungsurtheile (worunter er die Urtheile der sinnlichen oder äusseren oder objectiven Erfahrung versteht) insgesammt synthetisch sind“ (II. 11), dasjenige Erkennen, das zum Object überhaupt, über die Grenzen des Subjects hinaus führt, und so die Erkenntnissbegriffe durch den Begriff des Objects überhaupt erweitert, als synthetisches Erkennen zu bezeichnen, so würde sich dieses Kennzeichen an den feststehenden erkenntnisstheoretischen Gegensatz, Subject-Object, ganz naturgemäss anschliessen und eine allgemeine Verständigung wäre über diesen Punct leicht zu erreichen. Eine weitere Erwägung des oben angeführten Satzes zwingt uns aber geradezu zu dieser Fassung.

„Dass ein Körper ausgedehnt sei, ist ein analytischer Satz“ (II. 11) — gewiss! wenn ich das, was (in drei Dimensionen) ausgedehnt ist, einen Körper nenne. Überlege ich aber, wie ich zu dem Begriff dieses ausgedehnten Körpers überhaupt gelange, so würde ich ihn dem objectiven, also synthetischen Erkennen unbedenklich zuertheilen müssen. Nach Kant ist der Satz: die Rose ist roth, unzweifelhaft ein synthetisches Urtheil. Wie aber, wenn ich (wie die Vermeidung des geocentrischen Irrthums uns unzweifelhaft lehrt) zu dem Begriff „roth“ früher gelange als zu dem Begriff „Rose“; ist das Prädicat „roth“ alsdann nicht in dem Subjectbegriff bereits enthalten und also kein Erweiterungsurtheil? Und sind die vielen Eigenschaften, die die Rose mir aufzeigt, nicht lauter Prädicate zu synthetischen Urtheilen? Wo aber wäre der erkenntnisstheoretische Unterschied im einen und im anderen Fall? — Aus dieser offenbaren Verwirrung kann uns nur der Entschluss retten, den Begriff des Synthetischen dem objectiven Erkennen überhaupt zuzuertheilen. Es ist synthetisch, weil die Gewinnung jedes sinnlichen Attributs an und für sich schon über die Grenze des Subjects hinausführt [1]), und der Character des Erkennens sich dadurch nicht ändert, dass ich es an einen Substantivbegriff anknüpfe, noch dadurch, dass ich im grammatikalischen Satz die Reihenfolge der Bestandtheile, des Subjects und Prädicats, umdrehe; woraus hervorgeht, dass es nicht angeht, einen logischen Grundsatz ohne Weiteres auf die Erkenntnisstheorie zu übertragen. Trotzdem steht auch für uns der Satz Kants: „dass alle (sinnlichen) Erfahrungsurtheile synthetisch sind“ fest, und zwar aus weit sicherer, aus der Natur der sinnlichen Erkenntniss selbst hervorgehender Grundlage. Wir übersetzen nur geradezu „die Gesammtheit der sinnlichen Erfahrungsurtheile“ in „synthetisches Erkennen“.

So werden wir von selbst darauf geführt, das nach innen

[1]) Man könnte sagen, dass das berühmte Shakespearische Wort: „What's in a name? — But that the flower of roses By any other name would smell as sweet“ bereits darauf hinweise, dass die zweite Synthese gegenüber dieser ersten nicht in Betracht komme.

gewendete, gegensätzliche Erkennen, das sich mit Aufstöberung dessen beschäftigt, was innerhalb der Grenzen des eigenen Subjects gelegen ist, und das diese Grenzen nicht überschreitet, als analytisch zu bezeichnen. In diesem Sinn wird der Forderung der strengen Wissenschaft genügt, insofern die Trennungslinie beider Erkenntnissarten zusammenfällt mit der Grenze der beiden Beziehungsgebiete (innerer und äusserer Erfahrung) und mit der vorbewussten Grenze im Sein, die zwischen Subject und Object gezogen ist.

Was nun aber in die Klarheit dieser Scheidung Verwirrung stiftend hereinbricht, das ist jene grosse Menge von sprachlichen Vernunftbegriffen und Urtheilen, in deren Herstellung das abstrahirende, also zergliedernde, analytische Geschäft der Vernunft hauptsächlich besteht. Um den hierbei stattfindenden Mechanismus klar zu durchschauen, bietet Kant selbst die lehrreichsten Beispiele. Dass ein Körper ausgedehnt sei, sagt er, sei analytisch; dass er schwer sei, synthetisch. Dass aber der Begriff sammt seinen Eigenschaften dem synthetischen Erkennen angehöre, beweist der Begriff durch seine Dreidimensionalität. Ganz dasselbe würde z. B. von der Einhufigkeit und etwa der braunen Farbe des Pferdes gelten. Ersteres wäre ein analytisches, letzteres ein synthetisches Urtheil innerhalb synthetischen Erkennens. Und nun sehen wir klar, worauf die Sache hinausläuft. Aus dem sinnlichen Vollbegriff von drei Dimensionen, der durch Doppelsynthese hergestellt worden ist, scheidet die abstrahirende, zergliedernde, analytische, differentiirende Vernunftthätigkeit alle Eigenschaften bis auf die wesentliche aus. Sie erhält dadurch die richtige quadratische Gestalt des Begriffs, als einer Synthese aus Inhalt und Form. Alle unwesentlichen Eigenschaften erscheinen hier als Zuthaten zum Begriff, also als synthetisch. Die wesentliche Eigenschaft kann aus dem Begriff nicht entfernt werden, ohne ihn als solchen zu zerstören; daher erscheint sie als analytisch. (Würde sie, also die Extensität überhaupt, dennoch aus dem Begriff Körper entfernt werden, so bliebe nur die intensive Seinsgrösse, die letzte Dimension des cubischen Begriffs, übrig, die als solche dem sinnlichen Erkennen nicht

angehört.) Genau denselben Gedankengang hatte, wie man sieht, einstmals Locke eingeschlagen, der ihn auf seine berühmte Unterscheidung der primären von den secundären Eigenschaften führte, die aber alsdann von Hume als erkenntnisstheoretisch unwichtig erklärt wurde. In der That ist dabei das Erkenntnissvermögen unverwandt nach aussen gerichtet, ob die Urtheilsfunction nun analytisch oder synthetisch genannt werde.

Wenden wir nun aber die Betrachtung nach innen, in den Bereich des analytischen, die eigene subjective Seinsgrösse durchforschenden Erkennens, so nähern wir uns offenbar am meisten dem Bereich, den Kant für seine Kritik sich herausgewählt hat, nämlich der reinen Vernunft: denn auch der subjectiven Seinsgrösse gehört das Denken an, das wir uns als mit ihr innigst verbunden vorstellen.

Unter Vernunft aber verstehen wir nicht ein Seelenvermögen, das aus seinem eigenen Schooss heraus Begriffe gebiert, sondern nur ein Denken nach bestimmten Richtungen. Einmal ist sie abstrahirende, die sinnlichen Integrale differentiirende Denkthätigkeit, die sich auf Lautbegriffsformen der Sprache stützt. Sodann aber wird sie durch eben dieselben festen Stützen der Sprachbegriffe in den Stand gesetzt, sich nach innen zu wenden, (was dem nur sinnlich erkennenden Thier nicht möglich ist,) und sich durch innere Erfahrung, oder durch analytische Durchforschung der eigenen subjectiven Seinsgrösse, ein System von Begriffen herzustellen, die, weil sie der aposteriori Erfahrung nicht entstammen, mit Recht als Begriffe apriori bezeichnet werden dürfen. Und von diesem System von Begriffen apriori gilt nun Alles, was Kant von der reinen Vernunft mit so grossem Nachdruck aussagt: dass sie eine vollkommene Einheit sei; dass uns dabei nichts entgehen könne (Vorrede I), weil ihre vollkommene Einheit die unbedingte Vollständigkeit der Begriffe gewährleiste; dass dort die Metaphysik als Naturanlage heimisch sei (II. 21); dass das System nicht von zu grossem Umfang sein könne, da die Aufgabe ganz aus dem Schooss der Vernunft entspringe, und ihr durch die eigene Natur (der Vernunft) vorgelegt sei (II. 23); dass der Vorrath des Verstandes, der hier selbst betrachtet

werden soll, weil wir ihn doch nicht auswärts suchen dürfen, uns nicht verborgen bleiben könne und allem Vermuthen nach klein genug sei, um vollständig aufgenommen zu werden (II. 26).

Denken und Erkennen überhaupt ist eine Thätigkeit der Synthese, des Zusammenfügens zweier Stücke, eines vorbewusst Gegebenen, aufs Bewusstsein Bezogenen und eines alsdann im Bewusstsein Gedachten, so zwar, dass das erst Gegebene als integrirender Theil mit in den Bestand des neu entstandenen Products eintritt und dieses ein einheitliches Gebilde darstellt; sonst wäre es eben keine Zusammenfügung, und daher wird das gedachte Wesen, der Begriff oder die Vorstellung, nur unter dem Bild des Quadrats, als einer einheitlichen Synthese zweier gleicher und doch verschiedener Bestimmungsstücke richtig dargestellt. Daher fällt Erkennen mit Erfahren, vermöge der gemeinsamen Beziehung auf das Sein, ursprünglich in Eins zusammen. Erst später, wenn der grosse Künstler, der thierisch-sinnliche Verstand, vermöge der verwirrenden Überfülle seiner Erzeugnisse, die Erkenntniss eher bedroht als begünstigt, beginnt das nach und nach in den Besitz von Sprach- oder Lautformen gelangte, also menschliche oder vernünftige Erkennen sich ihrer zu erwehren, allein in einer der aufbauenden, synthetischen Art und Weise des Verstandes entgegengesetzten, zergliedernden, abstrahirenden, hinausdenkenden, differentiirenden, kurz analytischen Richtung; was alsdann allerdings „zum Hauptgeschäft" der Vernunft wird. Weil nun diese Thätigkeit ganz in den Dienst des richtigen Erkennens gestellt ist, insofern sie das Bleibende aus dem Vergänglichen heraushebt, so hat sich Erkennen von Erfahren losgelöst; so sehr, dass die rationalistische Gewöhnung den Begriff der Erfahrung selbst (bei Kant) nach sich gezogen und ihn von der Beziehung zum Sein mehr und mehr losgelöst hat — wie Einer, der im Leben zu hoher Stellung gelangt, der niedrigen Herkunft sich schämend, des Strohdaches der heimathlichen Dorfhütte nicht mehr gedenkt. Allein die abstrahirende Vernunft ist gegenüber dem concret sinnlichen Verstand doch nur die Seiltänzerin, die auf dem Netz ihrer durch die Luft gezogenen Stricke, allerdings mit grosser Kunst, einhergeht, dennoch aber

nie vergessen darf, dass ihre luftigen Dimensionen zuletzt doch an der festen Erde ihren Halt haben.

Stellen wir uns, um hierüber ins Klare zu kommen, die subjective Seinsgrösse, die uns allein gegeben ist, als Kreisfläche vor. Der Punct der peripherischen Begrenzungslinie, der den Radius (die Dimension der Seinsform des nach auswärts gerichteten Denkens) begrenzt, z. B. der Punkt P in Fig. 17, Seite 178, ist der Ort der gesammten objectiven Erkenntniss. Denn das Denken kann sich selbst nicht überschlagen, so zu sagen nicht aus der eigenen Haut fahren, und daher nur die eigene Grenze, d. i. die Grenze der eigenen subjectiven Seinsgrösse erreichen. Nur indem es diese, dem Object ebenfalls angehörende, Grenze umdreht, kann es Kenntniss von dem in lauter Formen (Vorstellungen) zerspaltenen Object erhalten. Dagegen wendet das Denken sich seiner eigenen Betrachtung zu, wenn es die Kreisfläche selbst ins Auge fasst. Es erkennt sich als Ausdehnung in der Zeit, als Seinsform, oder wie Kant sich ausdrückt: wir erkennen uns durch innere Erfahrung, wie wir uns erscheinen. Allein die Seinsform fordert nothwendig den Seinsinhalt, die Extensität nothwendig die Intensität, und unser Bild wäre daher nicht vollständig, wenn wir nicht im Mittelpunct des Kreises als im Fusspunct eine Ordinate, eine neue Dimension errichteten, die von gleicher Grösse wie der Radius sein muss, da Sein und Denken im Subject sich gleich weit erstrecken. Man sieht alsdann, wie aus der Bildfläche die typische Gestalt des Seinsbegriffs, das Quadrat sich erhebt, als Prototyp aller Begriffe oder des Begriffs überhaupt, als einer Synthese aus Inhalt und Form.

Die Ordinate des Mittelpuncts, als des Trägers der begrenzten Intensität des Seins, steht ausserhalb der „Erscheinung“ oder des in Zeit und Raum Ausgedehnten. Etwas ausserhalb des Bewusstseins Gelegenes mit einem Attribut belegen, also sagen, dass das vorbewusste Sein begrenzt sei, ist im Kantischen Sinn ein synthetisches Urtheil, wie er ein solches in metaphysischen Dingen, triumphirend, im sicheren Bewusstsein der Unmöglichkeit, herausfordert. Es ist auch nur desswegen möglich, weil es auf dem Wege rein analytischen Erkennens entstanden ist. Der Satz, der

zu ihm hinführt, wird auch von der rationalistischen Logik nicht beanstandet werden; es ist derselbe, der Kant zu dem Ausspruch veranlasste, es wäre ungereimt zu sagen „Erscheinung wäre, ohne etwas, was da erscheint" (Vorr. II. XXVI). Wäre das (er meint das Ding an sich) so selbstverständlich, so wäre über diesen Begriff wohl nicht ein so gewaltiger Streit entbrannt. Was er aber hier als selbstverständlich voraussetzt, ist der Satz der Gegensätzlichkeit, wonach kein Begriff ohne seinen Gegensatz bestehen kann.

Es handelt sich hier im wahren Sinne des Wortes um eine Haarspalterei. Die Zeitlinie, in der mein Denken ausgedehnt ist, soll der Länge nach gespalten und die abgelöste Linie senkrecht zu ihr aufgestellt, aus dem Satz des Bewusstseins „ich denke", der vor dem Bewusstsein gelegene Satz „ich bin" losgetrennt, der der Seinsform entsprechende Gegensatz des Seinsinhalts hingestellt werden. Wie demnach im Denken ein Sein enthalten ist, so ist in dem Ichpunct des Bewusstseins ein Ichpunct des Seins enthalten, als Träger des Seinsinhalts, also einer Intensität des Seins, deren Ordinatenhöhe durch die Ausdehnungsgrösse der Seinsform des Denkens bestimmt wird und ihr gleich sein muss. So entsteht der allgemein gültige, aus einer Synthese von Form und Inhalt bestehende Begriff des Begriffes.

Das Gewicht dieser Auseinandersetzung liegt darin, dass hier auf analytischem Wege ein neuer Inhalt in unsere Erkenntniss gelangt — ein Inhalt, der das Thor der Metaphysik sprengt, uns ins Reich des Seins vorzudringen erlaubt. Wenn wir aber aus einer Thatsache des Bewusstseins auf logisch unanfechtbare Weise zu einer Thatsache des Seins gelangen, so ist es uns aus eben denselben Gründen erlaubt, von diesem fernsten Punct der Erkenntniss aus die Betrachtung umzukehren. Wir fragen nunmehr, und müssen es thun: als was, unter welchen Bewusstseinsformen tritt das vorbewusste Sein im Bewusstsein auf?

Offenbar treten wir mit dieser Frage an das Gebiet heran, das Kant für seine kritische Untersuchung ausgesondert hatte — an das Gebiet der reinen Vernunft, aber von einer ganz anderen Seite her. Denn offenbar sind die vom subjectiven Sein direct herstammenden Bewusstseinsformen die allerersten Begriffe, die

Stammbegriffe aller Erkenntniss überhaupt. Wir sind aber Kant gegenüber in der vortheilhaften Lage, von dem „synthetischen" Grundsatz der Metaphysik ausgehend streng deductiv verfahren zu können, überdies geleitet von einer durchgängigen Anschauung, die einen begangenen Fehler in dem ableitenden Verfahren ebenso schnell erkennen lässt, wie die Geometrie.

Wir deduciren folgendermassen: Der vorbewusste Seinsinhalt, die Ordinate in unserem Quadrat, tritt im Bewusstsein auf als Kategorie der Grösse — Intensität und Extensität, jedenfalls aber begrenzt. Der Grenzpunct der Ordinate ist die Seinsgrundlage der „Anschauungsform" des Raumes, und da der begrenzte (subjective) Seinsinhalt, auch als solcher, in fortwährender Relation zum begrenzenden (objectiven) Seinsinhalt steht, für sich allein nicht gedacht werden darf, so wird auch für diesen ein aequivalenter Begriff im Bewusstsein angetroffen werden müssen. Da der directe Bewusstseinswerth des subjectiven Seinsinhalts die Kategorie der Grösse ist, so kann jener nur indirect und als formaler Begriff im Bewusstsein auftreten, ein Mittelding zwischen dem reinen Inhaltsbegriff der Grösse und dem reinen Formbegriff des Raumes, als reciproker Werth des objectiven Seinsinhalts, als „Anschauungsform" der Zeit. Da mehr als drei Stücke im Sein, nämlich die zwei gegensätzlichen Seinsinhalte und als drittes die beiden gemeinsame Grenze, nicht gegeben sind, so kann es auch mehr als drei kategoriale oder Stammbegriffe nicht geben. Aus ihnen baut sich, da sie sämmtlich reine Gegensätze sind und also auf einander senkrecht stehen, das dreidimensionale Bewusstsein auf; der als ausgedehnt, in der Zeiteinheit gedachte Seinsinhalt (Seinsgrösse) erscheint als Cubus, und in dem analytischen Ausdruck des Quadrats, der metaphysischen Grundgleichung

$$\frac{s}{t} = a,$$

ist das gegenseitige Verhältniss der drei Begriffe zu einander, nach Form und Inhalt durch das Gleichheitszeichen geschieden, klar ersichtlich. Die mathematische Analysis hat mit ihrer untrüglichen Sicherheit vermittelst der Begriffe der Constanz und

Variabilität die zwei verschiedenen Arten der kategorialen Begriffe, der formalen und der inhaltlichen, ohne sich im erkenntnisstheoretischen Sinn darüber Rechenschaft zu geben, durch das Gleichheitszeichen zu trennen gewusst. Dass Kant aber auf seinem philosophischen Wege zu demselben Ergebnisse gelangt ist, erachten wir als die höchste Leistung menschlicher Denkungskraft, und aus diesem Grunde erachten wir auch die „Aesthetik" als den vollendetsten Theil der Kritik der reinen Vernunft. Die zwei Begriffe Raum und Zeit sind richtig gestellt und von zwei Seiten her richtig eingegrenzt, gegen die Seite des Objects hin sowohl, als gegen die Seite der Begriffe der transscendentalen Logik. „Wenn etwas wahr ist, so ist es die transscendentale Aesthetik" (Schopenhauer).

3. Das synthetische Urtheil apriori und die Anschauung.

Durch das Vordringen aus meinem Bewusstsein heraus in das Vorbewusste ist der wahre heliocentrische Standpunct aufgefunden. Wie aber das Erkennen sich aus der Gebundenheit und Singularität des geocentrischen Standpunctes zum logocentrischen erheben muss, wenn es allgemein gültige Urtheile bilden will, so muss aus demselben Grunde auch die Gebundenheit und Singularität des heliocentrischen Standpunctes wieder aufgegeben werden. Der logocentrische Standpunct ist ja an sich nicht irrthümlich (er bezeichnet ja nur die gesetzmässig abstractive Denkthätigkeit der Vernunft); er wird es erst dann, wenn er sich für den heliocentrischen hält. Wir kehren aber von diesem auf jenen zurück, wenn wir den vorbewussten Seinsbegriff (die Ordinate allein) Kants Ding an sich für eine Synthese aus Inhalt und Form erklären, also den Begriff überhaupt als eine quadratische Bildung.[1]) Jetzt erst können wir unseren Stand-

---

[1]) Man sieht wiederum, dass der Grenzpunct der Ordinate, die Entdeckung der metaphysischen Form, die Kant übersehen hat, das Entscheidende ist. Sie verwandelt das Ding an sich in ein erkennbares Wesen, fügt der Physik eine Metaphysik hinzu.

punct mit dem Kants vergleichen, der auf dem logocentrischen verblieben ist, und ersehen den gewaltigen Unterschied. Es handelt sich um das ursprüngliche Denkmaterial, um den Begriff des Begriffs. Kant hat als letztes Überbleibsel abstractiver Vernunftthätigkeit einen dürren Stab vor sich, aus dem analytisch freilich nichts mehr herauszuklauben ist; wir dagegen ein breites quadratisches Feld, eine vorgängige Synthese zweier Begriffsstücke, aus der der analytischen Thätigkeit ein ebenso weites Feld erwachsen kann, das zu überschreiten gar keine Veranlassung vorliegt, ja, gar keine Möglichkeit. Wie sollten wir den uns allein gegebenen Seinsbegriff überschreiten können? Daher schliessen wir das synthetische Urtheil apriori grundsätzlich aus, und wenn wir in unserer analytischen Betrachtung auf widerspruchsvolle Bestimmungen stossen, die wir durch die Bezeichnung „des metalogisch analytischen Urtheils“ kennzeichnen wollten, erklären wir andererseits das synthetische Urtheil apriori, das den Widerspruch nicht gelten lassen will, selbst für einen Widerspruch. Neben dem Canon von Denkregeln, die aus dem von der Zeitbedingung beherrschten Erkennen abstrahirt sind, nämlich der Logik, giebt es noch eine Metalogik, in der diese Bedingung nicht gilt, und deren einziger analytischer Grundsatz der Entantialsatz ist. Beide waren Kant, dem Rationalisten, unbekannt. Das synthetische Urtheil apriori sollte die Lücke ausfüllen; aber der unvertilgbare Widerspruch versteckte sich in den Begriff dieses Urtheils selbst.

Die Täuschungen, die hier unterlaufen, lassen sich an den einzelnen Beispielen, wie ich glaube, leicht aufdecken.

Der Satz, dass „Alles, was geschieht, seine Ursache habe“ (II. 13) oder (wie es II. 5 heisst) „dass alle Veränderung eine Ursache haben müsse“, wird als ein solches Beispiel hingestellt. Dass das, was als Seinsform, also als in der Zeit ausgedehnt aufgefasst wird, veränderlich ist, ist ein analytisches, weil tautologisches Urtheil. So erkenne ich mich selbst als veränderlich, ohne im Geringsten an eine Ursächlichkeit (etwas ausser mir) zu denken. Ich verändere mich nach einem mir innewohnenden (wenn auch unbekannten) Gesetz. Der Satz in der zweiten

Fassung ist also keineswegs allgemein gültig, ungültig, insofern er apriori ist.

In der zweiten Fassung aber ist er nicht apriori. Denn das Geschehen ist ein Begriff der aposteriori Erfahrung, setzt den dreidimensionalen Raum voraus, das Erkennen hat die Grenze des Subjects überschritten. Der Begriff der Ursache ist im apriori Erkennen, wo es sich nur um den einzigen Begriff der subjectiven Seinsgrösse handelt, ebenfalls nicht enthalten, gehört also der äusseren Erfahrung an. Ist ein Vorgang in dieser enthalten, also dreidimensional, so ist der Begriff der Ursache (dessen metalogischer Hintergrund nicht geleugnet werden soll) nur das einzige Mittel, aus dem Durcheinander von Bewegungen im Raum die zeitliche Betrachtung, das Geschehen, herauszulösen. Ich muss ursächlich auffassen, um zeitlich auffassen zu können, d. h. um die gesetzmässige Reihenfolge des Geschehens (in der Ebene, die die Zeitlinie enthält) zu erkennen; denn bloss zeitliche Folge ist nur räumliche Folge.

Ähnliche Fehler logocentrischer Betrachtung sind in dem Satz (II. 11) enthalten: „dass ein Körper ausgedehnt sei, ist ein Satz, der apriori feststeht, und kein Erfahrungsurtheil". Kant meint mit „apriori" analytisch, da „die Erfahrungsurtheile insgesammt synthetisch sind". Bedenklich ist hier der logische Gebrauch von apriori, der, um Missverständnissen aus dem Wege zu gehen, nur in erkenntnisstheoretischem Sinne verwendet werden sollte. Wir würden z. B. mit Recht sagen können: Dass das Denken ausgedehnt sei, ist ein Satz, der apriori feststeht, weil er ein Satz der subjectiven oder derjenigen Erfahrung ist, die auf das eigene Sein Bezug hat, und also dem analytischen Erkennen angehört. Die dreidimensionale Ausdehnung dagegen, die Kant im obigen Satz im Sinn hat, gehört sammt dem Begriff des Körpers der aposteriori Erkenntniss an. Das Ausgedehntsein wird also auf demselben Wege erhalten wie die Eigenschaft der Schwere. Im erkenntnisstheoretischen Sinne ist also kein Unterschied, und beide Eigenschaften sind im Begriff des Körpers analytisch enthalten, weil die Eigenschaft in der sinnlichen Verstandessynthese das Erste, der Substantivbegriff das Zweite ist. Erst wenn die

geocentrische Umdrehung erfolgt ist, und hinterher die differentiirende (quadratbildende) Vernunftsthätigkeit die **wesentliche** Eigenschaft (hier das Ausgedehntsein) ausgesondert hat, scheint sich ein Unterschied zu ergeben, und eine in der Erfahrung neu hinzukommende Eigenschaft, die den Substantivbegriff **verändert**, muss sicherlich als synthetisch erworben angesehen werden.

Wem diese Beispiele ungenügend beleuchtet erscheinen, der halte sich an die mathematischen Urtheile, die „insgesammt synthetisch" sein sollen (II. 14). Hier steht uns die Anschauung zu Diensten, und diese spricht so sehr gegen Kant, dass ein Zweifel nicht möglich ist.

$$\frac{1}{\text{———}} + \frac{1}{\text{———}} = \left.\begin{matrix}|\;|\\|\;|\end{matrix}\right\} 2.$$

Man braucht diese Figur nur anzusehen, um die Unmöglichkeit des synthetischen Characters des Urtheils $1 + 1 = 2$, und folglich jeder anderen zahlenmässigen Gleichung, auch einzusehen, wenn man nämlich nicht wie Kant von dem eindimensional-stabförmigen Begriffsdifferential ausgeht, sondern vom Begriff der Grösse als einer bereits in der Begriffsbildung vollzogenen Synthese aus Inhalt und Form. Alsdann erscheint die Bildung des Urtheils ganz naturgemäss als **analytische Diaerese** und Gleichsetzung der zwei gegensätzlichen Bestandtheile des Begriffs.

Warum hat Kant nicht auch gesetzt

$$12 = 7 + 5?$$

Ohne Zweifel müsste man dieses Urtheil ein analytisches nennen, denn 7 und 5 sind ganz gewiss in 12 enthalten und doch ist der ganze Unterschied in der Bildung der zwei Urtheile, dass sich (in der Figur) das Denken einmal von links nach rechts, das andere mal von rechts nach links bewegt. Hieraus

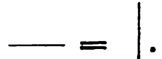
ist klar ersichtlich, wie gleichgültig im erkenntnisstheoretischen Betracht diese logische Unterscheidung der Urtheile ist. Ich kann ja auch, ohne im Geringsten etwas an der Form des Urtheils zu ändern, von der Einheit ausgehen und diese aus ihren Theilen entstanden oder in sie zerspalten denken.

Diese Überlegung führt uns geraden Wegs zur Bestimmung des Zahlenbegriffs. Zahl ist der directe Ausdruck der Kategorie der Grösse unter der räumlichen Bedingung der kategorialen Attribute der Theilbarkeit, oder der Einheit und Vielheit. Man kann den Gedanken der Eins (Einheit) ohne den der Zwei (Vielheit) überhaupt nicht fassen. Beide bedingen sich gegenseitig. Jede beliebige Zahl (Einheit oder Vielheit) steht als solche für ein aus Subject und Prädicat bestehendes Urtheil, in das der Begriff der Grösse zerrissen ist. Man kann sie geradezu als Ausdruck des Enantialsatzes selber bezeichnen, wodurch sowohl der analytische Character, als auch der Widerspruch (als analytisches Erweiterungsurtheil), das Metalogische, hervorgehoben sein soll. Die Zahl ist die Vereinigung zweier gegensätzlicher Begriffe, und im Gegensatz liegt schon das Metalogische,[1]) wonach deren Summe nicht $= 2$, sondern $= 0$ ist. Niemand weiss zu sagen, ob man von einem Gegensatz oder von zwei Gegensätzen reden soll, und es würde uns schwer werden zu sagen, auf welcher Seite der Gleichung $1 + 1 = 2$ die Einheit, auf welcher die Vielheit sei. Beide Begriffe sind auf jeder Seite, auf der einen die Zweiheit der Eins, auf der anderen die Einheit der Zwei. Entspricht nun diese Umdrehung der Begriffe dem, was unter der Synthese im logischen Sinne gemeint ist, wo das Prädicat über den Subjectbegriff hinausgehen muss? Sicherlich nicht. Der Verstand vollzieht nur eine Umdrehung des Gegebenen, geht nicht über das Gegebene hinaus, sondern setzt beide Theile, das Gegebene und das Umgedrehte, gleich. Die scheinbare Synthese ist also nur eine Vertauschung des

---

[1]) Dies ist der Grund, weshalb die Logik die Lehre vom Gegensatz ganz unberührt liegen gelassen hat. In Überwegs weit verbreiteter Logik kommt das Wort „Gegensatz“ überhaupt bloss einmal vor!

Standpuncts, von der Form (Vielheit, Theilbarkeit, Extensität) auf den Inhalt (Einheit, Untheilbarkeit, Intensität), nichts anderes als eine analytische Gleichsetzung der Bestandtheile des Grössenbegriffs, dessen Synthese aus Form und Inhalt vorher schon vorhanden war und im Sein selbst begründet ist:



Dass hierbei eine Erweiterung der Erkenntniss zu Stande komme, soll nicht bestritten werden. Wir bezeichnen das metalogisch-analytische Urtheil geradezu (unter Anerkennung eines Widerspruchs im logischen Sinn) als analytisches Erweiterungsurtheil und nehmen an, dass der Scharfsinn Kants es durch sein „synthetisches Urtheil apriori" hindurchgesehen habe. Nur war es bei ihm nicht auf einen Widerspruch abgesehen, während wir uns erlauben, ihn eines solchen zu bezichtigen.

Mathematische Urtheile sind apriori, insofern der Grössenbegriff im eigenen Subject gefunden wird, allgemeingültig, weil er der unmittelbare Abdruck der subjectiven Seinsgrösse ist, die mit der objectiven Seinsgrösse in der Relation der Gegensätzlichkeit steht.

Dem Enantialsatz

$$A = \rotatebox[origin=c]{-90}{A}$$

gegenüber, der uns trotz seiner analytischen Natur den Ausblick in die ganze Welt eröffnet, spielt nun allerdings der logische Satz

$$A = A,$$

„das Ganze (oder überhaupt eine Grösse) ist sich selber gleich, der ein wirklich analytischer Grundsatz ist" (II. 17), eine traurige Rolle, die von Kant mit allerhand Entschuldigungen umgeben wird. Wir führen ihn nur hier an, um den Unterschied deutlich zu machen.

Der Erkenntnisstheoretiker, der die Art des Erkennens auf Grund des Seinsgegensatzes Subject-Object ins Auge fasst, muss sich in der begrifflichen Bestimmung von Analytisch und Synthetisch von dem Logiker ganz und gar unterscheiden. Da die objective Welt nur ein in unendlich viele Formengrössen zerlegter Seinsinhalt ist, so kann man auch sagen, die Synthese sei in der Natur der Aufgabe des sinnlichen Erkennens, der aposteriori Erfahrung, begründet, da hier der Inhalt aus den Formen zusammengesetzt werden muss. Ebenso liegt es in der Aufgabe des nach einwärts gerichteten Erkennens, wo ein Seinsinhalt als Ganzes gegeben ist, dass hier die Analyse Platz greifen wird. Ein Gegensatz fordert hier die Gegensätze der ganzen entsprechenden Reihe heraus, und wie von selbst stellen sich die Begriffe in gegnerischen Haufen zur Schlachtordnung. Nicht als der Erfahrung überhaupt darf das apriori dem aposteriori gegenüber gestellt werden. Apriori bezieht sich auf den uns zuerst und allein gegebenen subjectiven Seinsinhalt und darf daher, gegenüber der durch Sinnlichkeit vermittelten, als unmittelbare Erfahrung bezeichnet werden. Der Beziehung auf den gesammten Seinsinhalt verdankt es die Allgemeingültigkeit, die sich hierdurch sammt der „Nothwendigkeit" ungezwungen erklärt, während Kant sie nur statuirt, nicht erklärt. Wie jedoch der bleibende Werth seiner Raumlehre darin begründet ist, dass ihr der Seinsgegensatz Subject-Object zu Grunde liegt, indem er den Raum dem Object genommen und zum Subject hinübergetragen hat, so verleiht ebenderselbe Gegensatz der Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile apriori, d. h. Urtheile, die die Erkenntniss erweitern, und den Character der Gewissheit tragen, die tiefgehende Bedeutung. Nur gibt es dann kein Zusammenbestehen von Synthetisch und Apriori, und wenn die Sätze der Geometrie apriorische Gewissheit an sich tragen, so müssen sie, im Gegensatz zu Kant (II. 16), insgesammt analytischer Natur sein.

Wenn wir aber den Widerspruch „synthetisch apriori" zurückweisen, so liegt es uns ob, den Widerspruch, den wir im analytischen Erweiterungsurtheil an seine Stelle setzen, auch logisch zu erklären. Denn Kant hat vollkommen Recht, dass „auf Er-

weiterungsgrundsätzen die ganze Endabsicht unserer speculativen Erkenntniss apriori beruht" (II. 13).

Eine Erweiterung der Erkenntniss auf analytischem Wege ist logisch nur dadurch möglich, dass man (nicht etwa ein fremdes Prädicat zu dem im Begriff gegebenen hinzufügt, was synthetisch wäre, sondern) unmerklicher und unbemerkter Weise das Subject des Urtheils wechselt und auf analytischem Wege jedem sein zugehöriges Prädicat zutheilt. Dadurch kann ein scheinbarer Widerspruch entstehen, der eben dadurch aufgelöst und erklärt wird, dass man die zwei verborgenen Subjecte im Urtheil nachweist, während Kant ihn dadurch beseitigte, dass er ihn in seine Begriffsverbindung „synthetisch apriori" (unbemerkter Weise) aufnahm. Wir nennen ein solches Urtheil mit verborgenem Doppelsubject ein metalogisch analytisches. So entstehen die kategorialen Urtheile, die sich auf die Seinsgrösse beziehen, da in ihnen das Subject einmal als Form, einmal als Inhalt auftritt, und es doch als Ganzes genommen wird. So entsteht der oberste Grundsatz der Metalogik, der Enantialsatz, der die zwei verschiedenen Bestandtheile des Begriffs einander gleich setzt. So entstehen alle Urtheile, die sich mit der Analyse des aus den zwei Begriffen Form und Inhalt bestehenden kategorialen oder Urbegriffes beschäftigen, den wir uns unter dem Bilde des Quadrates so oft deutlich gemacht haben.

Erstaunlich tief hat die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile apriori Kant geführt; aber unmöglich ist die Lösung des Räthsels ohne die Anschauung in diesen speculativen Dingen, die die Begriffe in Reihen ordnet, wie der Schiffskiel rechts und links die Wogen zur Seite wirft. Alle mathematischen Grundsätze sind nur Wiederholungen des ersten metalogischen Kunstgriffs; die scheinbar synthetischen Sätze sind nur Zusammenziehungen je zweier analytischer Urtheile mit scheinbar nur einem Subject. So wechselt das Subject der Einheit mit dem der Zweiheit in den Gleichungen $1 + 1 = 2$ und $2 = 1 + 1$, die demnach rechtwinklig auf einander stehen und gewissermassen das Quadrat gemeinsam zusammensetzen. Die Zusammenziehung

der zwei Urtheile lässt sich hier anschaulich machen durch folgende Figur:

```
                                      |
                                      |
                                      +
                                      |
                                      ‖
                                      |
                                      |
—— + —— = ——— ——— = |
```

Wo anders steckte hier die Synthese als in dem gegebenen Grössenbegriff selbst?

So wechselt die Zeitlinie mit der Raumlinie in dem geometrischen Grundsatz der geraden und kürzesten Linie: jedesmal findet eine rectangulare Verschiebung des Denkens statt, ein Übergehen von einem Ast des Quadrats auf den anderen, also von der Form zum Inhalt oder umgekehrt. So geht man im Satz der Ursache von einem Vorgang im Raum zu einem Vorgang in der Zeit über (wie es beim dreidimensionalen, formalen Erkennen möglich ist). Immer aber lässt sich daran, dass man die Wechselbegriffe in letzter Reihe auf die zu Grunde liegenden Begriffe Inhalt und Form zurückführen kann, ersehen, dass die Erkenntniss nur mit der *Analysis* der Bestandtheile des Begriffs überhaupt beschäftigt ist.

Wie am Begriff der Erfahrung, so lässt sich auch am Begriff der Synthesis apriori die Kritik der reinen Vernunft als Ganzes aufrollen. Die Hauptstütze hatte Kant in den mathematischen Urtheilen: die Gewissheit, die Erweiterung, gegenüber den ungewiss erweiterden Urtheilen des Aposteriori; die apriorische Gewissheit der analytischen Urtheile[1]): alles musste zur Aufstellung

[1]) Vgl. II. 10: „*Zergliederung* der Begriffe, die wir schon von Gegenständen haben ...., das ist nun eine wirkliche Erkenntniss *apriori*". Die logische Bedeutung wird leicht im erkenntnisstheoretischen Sinne genommen, und der Übergang auf diese Weise leicht gemacht.

der Synthesis apriori führen, „um deren willen eigentlich die ganze Kritik da ist“ (II. 28). Und Kant war sich dessen „unwidersprechlich gewiss“; glaubte wohl „missverstanden, nicht aber widerlegt werden zu können“ (Vorrede II. XLIII), wennschon er auf „Popularität“ verzichtet (ib. XXXIV).

An diesem seinem tiefliegenden Irrthum ist die philosophische Entwicklung wie festgenagelt; nur einem Kant überlegenen Standpunct wird es gelingen ihn aufzudecken. Wenn es schon keine geringe Leistung ist, Kants eigenen Standpunct zu erreichen, so ist es leicht zu verstehen, dass für diejenigen, bei denen Kants Voraussetzungen nicht ganz zutreffen, die Kritik der reinen Vernunft beim wiederholten Lesen immer dunkler und dunkler wird, wie dies Schiller (in einem Brief an Körner) geradezu eingestanden hat. Der Zwang, den er auf das natürliche Denken ausübt, wird immer unerträglicher; dennoch muss Kant überwunden werden. Die kritischen Bestrebungen haben sich auch seit hundert Jahren nicht säumig gezeigt; aber das blosse oberflächliche Abfangen von Widersprüchen, wie von Maulwürfen, wird ihm nicht viel anhaben können.

Die oben hervorgehobene rectangulare Denkverschiebung innerhalb des Begriffs, die μετάβασις εἰς ἄλλο ὑποκείμενον, verdeckt nun Kant durch seinen Begriff der Anschauung. „Anschauung muss also hier zu Hülfe genommen werden, vermittelst deren allein Synthesis möglich ist“ (II. 16), und „nur vermittelst einer Anschauung, die zu dem Begriff hinzukommen muss, hängt ein Prädicat, das im Begriff selbst nicht gedacht ist, dem Begriff an“ (II. 17).

Vernunft, als abstractes Denkvermögen, ist zwar das unentbehrliche Hülfsmittel wissenschaftlicher Erkenntniss, aber beim Vorgang des Erkennens nicht die höchste Instanz; es fehlt ihr, worauf es hier (in Fragen der Metaphysik) vor allem ankommt, das Element des Seins. Seit Sokrates gilt der abstractive Vernunftbegriff als das Wesen des Dinges, und von diesem Begriffsdifferential ist auch Kant ausgegangen. Er kannte nicht die vorgängige Verschmelzung von Inhalt und Form im vorbewussten Sein, nicht die Synthese zwischen Sein und Bewusstsein, nicht

daher auch die Synthese innerhalb des kategorialen Begriffs der Grösse, die analytisch in Form und Inhalt zerfällt, oder aus den beiden gegensätzlichen Begriffen zusammengesetzt ist, welchen logischen Gegensatz wir als Richtungsverschiedenheit gleicher Dimensionen (Quadrat) in der Anschauung deutlich zu machen gewohnt sind. Kurz, statt A^2, einer apriori vorhandenen begrifflichen Synthese aus einer Abscisse und einer Ordinate, hat Kant apriori nur einen dünnen Ordinatenstab $= A$ zur Verfügung. Dass ihm das Hinabsteigen zur „Anschauung", also zur integralen Ergänzung seines Begriffs als synthetische Handlung erscheinen musste, ist ebenso natürlich, wie es verständlich ist, dass wir die Auflösung des Begriffs in seine zwei constituirenden Bestandtheile als analytischen Vorgang bezeichnen. Wenn er sich dann die Synthese als mit Hülfe oder durch die Anschauung, als durch ein Erkenntnissvermögen, vollzogen denkt, so macht er sich gerade wie bei seiner „Erfahrung" des Fehlers einer *petitio principii* schuldig: das Wort, das eine Sache, nämlich hier die Thatsache der Verbindung von Inhalt und Form, zusammenfasst, wird zur Erklärung der Sache selbst verwendet. Anschauung verdeckt ihm also den Formantheil des Begriffs, gerade wie er mit seiner Erfahrung die Beziehung auf das Sein verdeckt hat.

4. Transscendentale Aesthetik.

Der schlimmste Vorwurf aber, der seiner „Anschauung" gemacht werden kann, ist, dass er sie mit Sinnlichkeit und Receptivität zusammenwirft (II. 33, 34). Anschauung ist dem allgemeinen Sprachgebrauch nach sinnfällige Verstandeserkenntniss, und daher so sehr mit dem Begriff der Spontaneität verbunden, wie man mit der Empfindung den Begriff der Negativität oder Receptivität immer mit Sicherheit verbinden wird. In der Anschauung wird das verkehrte Empfindungsbildchen im Auge gerade gerichtet. Ich halte es für geradezu unmöglich, dass man in dieser Auffassung des Begriffs dem Drucke des allgemeinen Sprachgebrauchs widerstehen könne. Um so schlimmer für Kant, dem der Begriff dadurch für seinen Zweck entzogen wird, dessen

er doch für seine Synthesis apriori unumgänglich nothwendig bedarf. Denn ohne die Anschauung würde er rathlos dastehen; woher, ohne eine neue Beziehung auf das Sein, wie in der sinnlich-empirischen Erkenntniss, sollte er denn das neue Prädicat hernehmen?

Die *promiscue* Verwendung der Begriffe Anschauung, Sinnlichkeit, Receptivität zeigt, wie leicht die Abstraction ohne Führung anschaulichen Denkens die Orientirung verliert. Folgende Sätze enthalten Kants Meinung: „Anschauung findet statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird.“ „Receptivität heisst Sinnlichkeit; durch diese werden uns Gegenstände gegeben; sie liefert Anschauungen“ (II. 33). „Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit ist Empfindung; Anschauung durch Empfindung ist empirisch.“ „Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst Erscheinung. Was in ihr der Empfindung correspondirt, heisst Materie der Erscheinung, was das Mannigfaltige in gewissen Verhältnissen ordnet, Form der Erscheinung“ (II. 34).

Wer immer in die Art, heliocentrisch zu denken, sich etwas eingelebt hat, wird die Ungenauigkeit dieser Ausdrücke fast mit Unwillen bemerken. In der That ist in ihnen nur eine etwas unordentliche Darlegung des geocentrischen Irrthums enthalten, der das voraussetzt, was Problem der Erkenntnisstheorie ist.

Gegeben ist ausser dem erkennenden Subject nichts als die Empfindung; alles Andere ist Kunstwerk des Verstandes. Allerdings ist dadurch, dass das Subject gegeben ist, auch sein Gegensatz im Sein, das Object überhaupt gegeben, ein gänzlich unanschaulich verborgenes Wesen, mit dem die „Gegenstände“ nichts weiter zu schaffen haben, als dass sie ihm als Empfindungsgrössen ebenfalls mit angehören. Diese sind vorbewusste Seinsformen (Forminhalte), also vorbewusste, qualitativ oder intensiv vorhandene (d. h. dem Sein angehörende) ungeschiedene Raum- und Zeitgrössen, der negativen (receptiven) Seite des Subjects entsprechend. Aufs Bewusstsein bezogen oder, was dasselbe ist, auf der positiven (spontanen) Seite des Subjects angelangt, erfasst sie der Verstand (das Denken), verwandelt die intensiven Forminhalte in extensive

Grössen der apriorischen Formalbegriffe (Inhaltsformen) Raum und Zeit, indem er sie auseinander reisst, umstülpt wie einen Handschuh und aus der Wohnstätte des Subjects in den leeren Raum hinauswirft, wo das Object haust (vgl. Fig. 4, S. 49); ein Vorgang, wie ihn auch die Umwandlung der Gleichung

$$\frac{s}{t} = a$$

in

$$s = a \,.\, t$$

zu veranschaulichen vermag. Dass aber die apriorischen Formalbegriffe (II. 34) „nicht selbst wieder Empfindungen sein können, sondern zu ihnen insgesammt im Gemüthe bereit liegen müssen und daher abgesondert von allen Empfindungen betrachtet werden können", damit sind wir vollständig einverstanden. Wir wissen, woher sie kommen, wie sie entstehen, und mit welchem Recht (objectiver Gültigkeit) sie auf Empfindungsgrössen „insgesammt" angewendet werden dürfen; müssen aber immer wiederholen, dass der Verstand sie erzeugt, dass sie Begriffe, wenn auch anschauliche Formalbegriffe sind, von dem Augenblicke an, da sie im Bewusstsein auftreten, da ein Gleichgewicht, eine gegensätzliche Identität, kurz eine Enantialität zwischen Sein und Denken, zwischen negativ und positiv, receptiv und spontan unter allen Umständen vorhanden sein und nachgewiesen werden muss. Die synthetische Thätigkeit des Verstandes in der Bildung der sinnlichen Eigenschaft oder Thätigkeit (Bewegung) muss also besonders hervorgehoben werden. Sie bleibt wesentlich dieselbe, wenn sie sich im Raum wiederholt und zu den formalen (Eigenschafts- oder Thätigkeits-) Begriffen, als letztes Glied der Rectangularsynthese, noch einen Inhaltsbegriff hinzufügt (vgl. Fig. 5, S. 62). Hieraus ergibt sich klar, dass der „Gegenstand" nicht „gegeben", sondern ein Endproduct des Denkprocesses ist, durch den allererst der dreidimensionale Raum mit sammt allen seinen Gegenständen, die ihn erfüllen, erzeugt wird. So erhalten wir Einsicht in die Natur des synthetischen Erkennens. Davon, dass

der Gegenstand das Gemüth afficire, kann also keine Rede sein; es sei denn, man denke an die Beziehungen zwischen den zwei gegensätzlichen Seinsgrössen selbst, die aber dann gegenseitig sind, sich also aufheben und daher ausser Acht gelassen werden können, vorausgesetzt, dass man das Sein des Objects überhaupt anerkenne. Wirkung des Gegenstandes ist also nicht Empfindung, sondern umgekehrt ist die Empfindung Ursache des „Gegenstandes", nämlich der Vorstellung, was ganz unzweifelhaft ist, da in der zeitlich geordneten Relation „Empfindung — Vorstellung" die Forderung des Enantialsatzes völlig befriedigt ist.

Ganz wunderlich klingt der Satz, dass der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung „Erscheinung" heisse, während man „Ding an sich" erwartet, nachdem wir früher gehört haben, dass es ungereimt wäre, Erscheinung zu supponiren „ohne etwas, was da erscheint." [1])

Mit der „Materie der Erscheinung, die in ihr der Empfindung correspondirt", will Kant (wie ich glaube mit wenig Glück) ausdrücken, dass Empfindung, als Thätigkeit, eine Beziehung vom Sein aufs Bewusstsein sei, oder dass sie, wie wir sagen würden, eine formale Seinsgrösse oder einen Forminhalt darauf beziehe.

Erscheinung würde ich das aus der gegebenen Empfindungsgrösse doppelsynthetisch erzeugte Verstandsgebilde des dreidimensionalen Bewusstseins oder des sog. Vorstellungsraumes nennen. Vermöge der Dreidimensionalität ahmt sie einen Seinsinhalt nach, ist aber durch und durch Form. Das Einzige, was als metaphysische Grösse (Intensität) dem eigentlichen oder metaphysischen Seinsinhalt angehört, also ein Recht hätte, die Rolle des Inhalts zu spielen, ist die Empfindungsgrösse, die, als Qualität, aber wiederum der physischen Eigenschaft oder Thätig-

---

[1]) Zur Entschuldigung dieser scheinbar kleinlichen Einwürfe diene, dass es mir nur darum zu thun ist, zu zeigen, wie unbestimmt die hier gebrauchten Ausdrücke in der That sind. Zwischen Subject und Object als letzte Endglieder der Reihe schieben sich eine Menge Begriffe hinein: Empfindung, Receptivität, Sinnlichkeit, Anschauung, Erscheinung, Gegenstand, Ding an sich, die alle beweisen, dass Kant nicht sicher ist, an welcher Stelle die feste Grenze zwischen Subject und Object zu legen sei.

keit (Bewegung), also der Ebene, also der Form angehört. Alle überhaupt möglichen Empfindungsgrössen würden ebenso den metaphysischen Seinsinhalt ausmachen, wie etwa alle durch eine Kugel gelegten Ebenen die Kugel selbst. Es ist, was Kant die „Materie der Erscheinungen" nennt.

a. Raum.

Kant nennt die Function oder die „Eigenschaft des Gemüths, durch die wir uns Gegenstände als ausser uns und insgesammt im Raum vorstellen," den äusseren Sinn (II. 37). Ebendenselben Gedanken sprechen wir folgender Maassen aus: Vermittelst des nach aussen gerichteten Denkvermögens (der Spontaneität des Verstandes) stellen wir uns aus Veränderungen, die in den äusseren Sinnesorganen als den Grenzen der Seele vor sich gehen, Gegenstände als ausser uns vor, die eben desswegen (als unsere Vorstellungen) insgesammt im Bewusstsein sind, das wir, als dreidimensional, gewöhnlich den äusseren oder Vorstellungsraum nennen.

Das Bewusstsein ist nämlich wirklich ausser uns, d. h. ausser unserem Sein, als dessen gleichlaufender Gegensatz. Da mein eigenes subjectives Sein in halber Intensität sozusagen das ganze Sein durchfluthet, so wird sein Bestand nicht berührt, wenn ich an Stelle der objectiven Seinsgrösse das objective Bewusstsein oder den Vorstellungsraum setze; vgl. die Kreuzfigur S. 39.

Das Denken ist Synthese, besteht in einer synthetischen Handlung, die sich demnach an etwas Gegebenes halten muss, dieses verarbeitend und verbindend. Für das nach einwärts gerichtete (apriorische) Denken ist direct gegeben nur die eigene Seinsgrösse, der subjective Seinsinhalt und Grenze, und indirect (als dessen reciproker Werth) der objective Seinsinhalt. Aus diesen drei einzigen Daten der apriorischen oder inneren, sich auf die ganze Seinsgrösse beziehenden Erfahrung stellt das Denken synthetisch die drei Stammbegriffe Grösse, Raum und Zeit her, die aber untrennbar zusammengehören und synthetisch verbunden bleiben, wie die Gleichung $\frac{s}{t} = a$ es darstellt, und wie sie,

rectangularsynthetisch im Bewusstseinsmittelpunct verbunden, den offenen Raumwinkel darstellen, in dem alle vorgestellten Objecte sich einordnen. Alles Denken ist Rectangularsynthese dieser drei als Dimensionen gedachten gegensätzlichen Begriffe, und daher ist alles Gedachte und daher das gesammte Bewusstsein eine dreidimensionale Ausdehnung, wachsend mit der Zeit, von der sie allein abhängt. Wir können den ausdehnungslosen Punct, der sonach eine Kugel ist, nur dadurch vorstellen, dass wir das Maass seiner Ausdehnung, das der synthetischen Denkthätigkeit entspricht, durch fortwährende, rückwärts gegenwirkende Abstractionsthätigkeit vernichten.

Das ist nun offenbar die „gegebene unendliche Grösse", als welche nach Kant der Raum vorgestellt wird (II. 39).[1] Dass Kant hier als Raum das dreidimensionale Bewusstsein im Auge hat, geht aus der Bemerkung hervor: „Das Mannigfaltige in ihm beruht lediglich auf Einschränkung" (ibid.). Denn hier gelangt er gerade auf den eigentlichen Begriff des Raumes, der nur Schranke, Grenze am Seienden ist. Er wird rein dargestellt durch den Punct. Die Ausdehnung ist ihm an sich etwas Fremdes; er erhält sie erst durch die synthetische Handlung des Verstandes, wodurch er zum Begriff erhoben wird. Denn durch das Denken allererst, das in der Zeit ausgedehnt ist, wird die Intensität des Seins in die Extensität der Vorstellung (des Begriffs) verwandelt, und zwar gilt dies für alle drei Kategorien gleich. Sie unterscheiden sich nur in der Richtung, durch die das anschauliche Denken qualitative Unterschiede auszudrücken vermag.

Will man also aus dem synthetischen Kunstwerk des Verstandes, dem Begriff, den Raum herauslösen, so muss man, sich seiner eigentlichen Bedeutung als Grenze erinnernd, eine Dimen-

---

[1]) Dies soll die gewöhnliche Vorstellung sein, und daher kann man ihm den Widerspruch nicht zuschieben, der in dem Begriff „unendliche Grösse" enthalten ist. Eine solche ist so wenig eine Grösse wie Null; beide sind nur die rechtwinklig entgegengeserzten Ausgangspuncte für Grössen, wie die trigonometrische Tangente lehrt.

sion nach der anderen hinwegdenken, davon abstrahiren oder im wahren Sinne differentiiren. Es bleibt uns dann der Punct übrig, der die Ordinate begrenzt, durch die man sich die Intensität des Seins darstellen kann, die nachher durch den Denkact in die Extensität verwandelt wird. Fernerhin bleibt uns die Linie als Grenze (Differential) der Fläche; so endlich die Fläche als Grenze des cubischen Raumes. Nie aber kann der reine Raum dreidimensional sein, da die Doppelsynthese ja vom Punct ausgeht. Daher giebt nur die Ebene die Eigenschaften des Raumes kund, die die Wissenschaft der ebenen Geometrie aus diesem synthetischen Gebilde herauszieht, wogegen die Lehre vom dreifach ausgedehnten (stereometrischen) Raum uns nur insofern belehrt, als er eine Projection auf die drei Tafeln erlaubt.

Immerhin aber hat der Raum, wenn er als gedachte Vorstellung, d. h. wenn er als ausgedehnt auftritt, seine Verbindung mit der Zeit bereits eingegangen. Daher ist die begrenzte Ausdehnung, die gerade Linie, die Dimension, das erste Glied der wiederholten Synthese, aus der der Vorstellungsraum (leere Raum) hervorgeht. Selbstverständlich gilt das Gleiche von der Zeit; auch sie ist begrenzte Ausdehnung, eine gerade Linie. Die Raumlinie unterscheidet sich von der Zeitlinie nur dadurch, dass sie auf ihr senkrecht steht (wie Sinus und Cosinus).

Der Unterschied dieser unserer Auffassung der Natur des Raumes von der Kants tritt besonders darin hervor, dass wir die von ihm dilemmatisch gestellte Frage: „würden Raum und Zeit den Dingen zukommen, auch wenn sie nicht angeschaut würden, oder haften sie nur an der subjectiven Beschaffenheit unseres Gemüthes?“ in Hinsicht auf den Raum nach beiden Seiten bejahend beantworten, was uns der ihm zu Grunde liegende Begriff der Grenze (Seinsgrenze, Vorstellungsgrenze) ermöglicht. Die grosse Hauptsache aber ist, dass die Raumanschauung apriori im Gemüthe vorhanden ist, „oder an seiner subjectiven Beschaffenheit haftet.“ Raum als die Seinsgrundlage der Anschauung, als die Grenze des subjectiven Seins kommt diesem sowohl als dem Object, also den „Dingen“ zu, die alle an das Subject grenzen. Darauf eben beruht seine Apriorität beim Auftreten im Bewusst-

sein, die nicht bloss aufgestellt, sondern auch bewiesen werden muss, was nur durch Aufstellen einer Gleichung zwischen Vorstellung und Vorgestelltem geschehen kann.

Auf dem Fehlen der Seinsgrundlage für alle drei Kategorien beruht es, dass Kants Lehre trotz aller seiner und seiner Verehrer Verwahrungen ein Idealismus im schlimmen Sinne genannt werden muss, oder wenn man lieber will, ein rationalistisches, aber kein realistisches System, in dem nicht das Sein, sondern die Vorstellung davon die Oberherrschaft führt; wo das Gleichgewicht zwischen beiden („Idealrealismus") fehlt. Da aber nun Denken und Sein, nicht aber Begriff und Vorstellung wahre Gegensätze sind, so geht daraus hervor, dass er die kopernikanische Umdrehung, von der er in der Vorrede spricht, nicht vollständig durchgeführt habe; dass sein vermeintlicher heliocentrischer Standpunct falsch sei.

Ebendieselbe rationalistische Denkverschiebung tritt in seiner Auffassung der Geometrie hervor.

Wir messen dem Raum, als unausgedehnter Grenze, metaphysische Realität, die für Subject und Object gültig ist, bei; als ausgedehnter Vorstellung transscendentale Idealität, insofern sie den Ursprung im Subject hat; dagegen halten wir den Ausdruck „empirische Realität" für fehlerhaft und irreführend. Die Wirklichkeit der äusseren Dinge beruht auf Empfindung, nicht auf Raumvorstellung. Was für eine Art Realität hat denn das Ding an sich, das doch als Gegensatz des idealen Gebildes, der Vorstellung, gilt? „Empirische Realität" soll wohl Illusion von Vorstellung unterscheiden; aber beide haben dieselbe Wirklichkeit, d. h. Idealität; es ist nur im ersteren Fall kein Gleichgewicht zwischen Empfindungsgrösse und Vorstellung vorhanden, was bei den Begriffsdifferentialien der Wortbegriffe ja durchaus der Fall ist. Die Sinnestäuschuug freilich tritt als Integral auf, ist aber keines, was durch die Prüfung durch mehrere Sinne jeder Zeit leicht erkannt werden kann. Im Wesen der Idealität aber, im Gegensatz zur Realität, ist überall kein Unterschied. Real wird das Ideale durch die Empfindung.

Das Richtige und Wichtige, Kants Auffassung zu Grunde Liegende, ist das, dass der Raum ein formaler Stammbegriff ist, im Gegensatz zum inhaltlichen auf der anderen Seite der Gleichung $\frac{s}{t} = a$; daher ein anschaulicher Begriff, eine Anschauung, wie Kant sagt, aber nicht im Gegensatz zu Begriff. Was Kant eben unter Begriff sich denkt, ist das Differential eines Begriffs; das was übrig bleibt, wenn man von der Anschauung abstrahirt hat. Wollte man mit dem Raum so verfahren, so bliebe nichts übrig (höchstens ein Punct, jedenfalls fiele die Ausdehnung weg). Dadurch unterscheidet sich der Raum von anderen begrifflichen Vorstellungen, dass sein Wesen „ursprüngliche Anschauung" ist (II. 40), nicht erst durch Hinausdenken der Empfindung dazu gebracht werden muss.

Die Anschaulichkeit verdankt der Raum seiner synthetischen Verbindung mit der Zeit (wie auch umgekehrt). Als Begriff ist er, wie jeder Begriff, ein Product der Synthese. Wie wäre es aber denkbar, dass die Geometrie, „eine Wissenschaft, die die Eigenschaften des Raumes apriori bestimmt," dieselben synthetisch bestimmte? Wo wäre die Nöthigung hierzu, nachdem eine Synthese in der Bildung des Raumbegriffs selbst vorangegangen ist, und wo die Möglichkeit? Wo eine Ähnlichkeit mit der synthetischen Erweiterung der Erkenntniss in der aposteriori Erfahrung, die jedesmal durch eine neue Seinsbeziehung vermittelt wird? Die Sätze der Geometrie gelten nur unter der Voraussetzung des zweidimensionalen Raumbegriffs; sie sind nur „Eigenschaften des Raumes" (II. 40), die in ihm enthalten sind und durch die Wissenschaft nur zur deutlichen Erkenntniss gebracht werden.

Die Ebene ist nichts anderes, als eine unendliche Vielheit überall dicht an einander gelagerter Dimensionen (Coordinaten) oder rechter Winkel, die zu einem homogenen Vorstellungsgebilde mit einander verschmolzen sind. In der That gelten die geometrischen Lehrsätze nur unter der Voraussetzung der Rectangularität dieser Dimensionen, also des vorausgegangenen synthetischen Aufbaues des Raumbegriffs. Was kann nicht alles aus dieser Synthese analytisch herausgezogen werden? Man sagt von

Newton, er habe Geometrie nur durchzulesen brauchen, nicht lernen müssen; wie wäre das möglich gewesen, wenn er die Sätze nicht alle analytisch im Raumbegriff gesehen hätte, vermöge seiner Begabung hätte sehen können? Wie darf man nur von einem allgemeinen Begriff einer Linie, eines Triangels (II. 39) überhaupt reden, wenn Triangel nur eine Eigenschaft am ausgedehnten Raum ist und ohne diesen nichts? Raum ist ja ursprünglich Anschauung (II. 40); wie kann man etwas von ihm aussagen wollen, nachdem man die Ausdehnung aus ihm hinausgedacht hat?

Nach unserer Auffassung von der Entstehung des Raumes, wonach der rechte Winkel die Voraussetzung der Ebenenvorstellung ist, hat die bisherige Darstellung der Geometrie die Aufgabe allerdings am verkehrten Ende angefasst. Offenbar sollte sie vom rechten Winkel und vom Quadrat als der einfachsten Figur ausgehen, nicht aber von der recht verwickelten Angelegenheit des Triangels, der desswegen nicht einfacher ist, weil er zufällig einen Winkel weniger hat als jenes. Kein Wunder, dass dabei der leichte analytische Betrachtungsgang verloren geht, und man gezwungen ist, zu einer Reihe unbeweisbarer Sätze, sogenannter Axiome, seine Zuflucht zu nehmen und damit die Wissenschaft der Geometrie auf einen recht unwissenschaftlichen Boden zu stellen. Wie anders würde sich z. B. der Parallelensatz, der den Mathematikern so viel Kopfzerbrechens gemacht hat, ausnehmen, wenn er auf der Enantialität, wenn die Anschauung auf der Logik, d. h. auf der Metalogik, d. h. auf der Metaphysik fussen darf?

Bekanntlich ist es gerade der Parallelensatz gewesen, der die allerfeinsten Köpfe auf die Annahme einer Metamathematik gebracht hat; eine Ausgeburt echt rationalistischer Verkehrtheit. Was man etwa mit Recht so nennen könnte, wäre die Lehre von den vorbewussten Begriffen Raum und Zeit, und deren Verbindung in der metaphysischen Grundgleichung $\frac{s}{t} = a$. Um aber die Annahme einer vierten Dimension zu rechtfertigen, müsste man erst beweisen, dass der Gegensatz aus mehr als zwei Gliedern bestehe.

Die Metamathematik ist aber erkenntnisstheoretisch desswegen interessant, weil ihr der richtige Gedanke zu Grunde liegt, dass dem Raum eine bestimmte Dimensionalität überhaupt nicht zukomme. Der reine Raum, als Grenze, hat entweder keine, eine, oder höchstens zwei Dimensionen. Nur als solcher ist er ein apriori Begriff, und wenn Kant von dem „einigen allbefassenden Raum" (II. 39) spricht, so beweist er damit nur, dass er seine apriori Anschauung nicht rein gehalten hat. Drei Dimensionen beruhen auf einer Doppelsynthese und beweisen mit Gewissheit, dass das Denken die Grenzen des Subjects überschlagen habe. Der dreidimensionale Raum ist das Behältniss der Objecte, ist der objective Vorstellungsraum, das objective (ausgedehnte) Bewusstsein selbst, und bleibt dann rein übrig, wenn man sämmtliche Gegenstände der aposteriori Erfahrung aus ihm hinausgedacht hat, wird also erst auf nachträglich analytisch-rationalistischem Wege erhalten. Hierin liegt ein grosser Vorwurf gegen die Kantische Raumtheorie. Riesengross aber ist die Denkverirrung der Metamathematiker. Sie müssten die Möglichkeit einer dritten Synthese erweisen; eine Synthese über das Object hinaus — wohin? Ins reine Nichts oder in den reinen Wahnsinn!

b. Zeit.

Eine der scharfsinnigsten und tiefsten erkenntnisskritischen Bemerkungen Locke's ist die über die Zeit, wonach er ihr eigentliches Wesen als Dauer definirte; Dauer schlichthin, oder Ausdehnung schlichthin, der der Begriff der Begrenzung fremd ist. Kant drückt dies aus, indem er sagt (II. 49): Zeit gebe keine Gestalt. Man muss sie sich als Ausdehnung schlichthin (Abscisse ohne Ordinate) vorstellen. Dies entspricht ihrer metaphysischen Bedeutung und Mittelstellung, die sie (obwohl als gedachter Begriff Form) doch mit dem Seinsinhalt in Verwandtschaft bringt. Erst als gedachter Begriff oder als „Anschauung" nach Kant, als welcher sie die Synthese des Verstandes erlitten hat, also als begrenztes Etwas, also in Verbindung mit dem Raum, stellt sie sich als begrenzte Linie dar, als fliessenden Punct, wie man sich

die Linie gewöhnlich entstanden denkt, richtiger aber als unendliche Ausdehnung, der die Begrenzung aufgedrückt wird: „Zeit ist unendlich, und alle bestimmte Grösse der Zeit nur Einschränkung“ (II. 47). Raum und Zeit stehen als Gegensätze auf einander senkrecht, und so unterscheiden sich die Linien, die ihnen anschaulichen Ausdruck geben, auch in der Entstehung. Die Raumlinie entsteht wie $tang\ \alpha$ (von $\alpha = 0$ an beginnend), die Zeitlinie wie $cot\ \alpha$. Beide stehen auf einander senkrecht, bilden mit einander die räumliche Ebene.

Die Vorstellung eines „allgemeinen Begriffes“ (II. 47) der Zeit, eines Begriffes also, dem die Ausdehnung genommen wäre, ist hier gerade so widersinnig wie beim Raum, indem die Begriffe, als formale Kategorien, eben dadurch aufgehoben würden. Zeit als gedachter Begriff ist mit Raum und Grösse synthetisch verbunden. Um Sätze aus ihm herauszuziehen, bedarf es keiner Synthese, und es ist daher vollkommen richtig, dass der Satz, dass „verschiedene Zeiten nicht zugleich sein können,“ „in der Anschauung und Vorstellung der Zeit unmittelbar enthalten ist“ (II. 47).

Dagegen weiss Kant keinen transscendentalen Grund anzugeben, wesshalb die Zeit nur eine Dimension hat; ebensowenig (was sehr wichtig ist, und was er gar nicht erwähnt), dass sie nur eine Richtung hat (*facta non infecta fieri posse* nach Schopenhauer). Hier zeigt sich der heliocentrische Standpunct überlegen, der zeigt, dass die Linie allererst durch Synthese des Puncts (Raum) mit der Ausdehnung (Zeit) zu Stande kommt, und die metaphysische Bedeutung der Zeit dahin bestimmt, dass sie der reciproke Werth der einen objectiven Seinsgrösse ist, die die Hälfte des reinen Seins ausmacht. — Ebenso schlimm ist es mit der Begründung bestellt, wesshalb es nur diese zwei Elemente der transscendentalen Aesthetik gebe: „weil alle anderen zur Sinnlichkeit gehörenden Begriffe etwas Empirisches an sich haben,“ eine Erklärung von *idem per idem*, die ebenso sehr die Genügsamkeit des Philosophen als das beweist, dass er die zwei Begriffe förmlich in der Luft stehen gelassen hat, während uns zur Erklärung der zweispaltige Gegensatz von Inhalt und Form,

eine Begründung nach der metaphysischen Seite, zur Verfügung steht.

Trefflich ist die Bemerkung, „dass die Zeit gegenüber Dingen an sich selbst nichts sei". (II. 51.) Mit noch grösserem Recht als der Raum darf die Zeit subjective Bedingung der Anschauung genannt werden, die ausser dem Subject nichts ist. Denn sieht man vom Subject (des Denkens, selbstverständlich) ab (II. 59), so bleibt vom Raum noch die Seinsgrenze, von der Zeit aber gar nichts. Hier tritt ein Unterschied in den beiden Begriffen der formalen Seite hervor, der Kant nicht zum Bewusstsein gekommen ist.

Dieses Ergebniss der heliocentrischen Auffassung steht in merkwürdigem Gegensatz zu der Einwendung zahlreicher Gegner Kants, die gegen die Idealität des Raumes nichts einzuwenden hatten, wohl aber der Zeit die absolute Realität nicht abstreiten lassen wollten, und die Kant bereits in der ersten Auflage (I. 36) zu widerlegen sich bemüht hatte. Die Gegner fühlten mit Recht den Unterschied zwischen innerer und äusserer Erfahrung, der der Unterschied der Gegensätze von Inhalt und Form, vom Ganzen und Theil, ist. „Der Gegenstand unserer inneren Sinnen (meiner selbst und meines Zustandes)", also, wie wir sagen würden, der Gegenstand der inneren Erfahrung, der Seinsinhalt, „ist unleugbar etwas wirkliches" (II. 55).

Kant widerlegt diesen Satz seiner Gegner dadurch, dass er sagt: „Sie bedachten nicht, dass auch dieser Gegenstand gleichwohl nur zur Erscheinung gehört," wie der der äussere Sinne. Dies nun ist nur insoweit richtig, als wir veränderlich sind, nicht insofern wir beharrlich sind. Die Constanz ist ein unzweifelhaft innerer Erfahrungsbegriff, der der äusseren desswegen nicht angehören kann, weil er die Zeitrichtuug **negirt**. Daher kann dieser Begriff der Erscheinung nicht angehören; gerade so wenig, wie der Begriff der Einheit oder Untheilbarkeit und der Begriff der Absolutheit oder Freiheit. Das Beharrliche ist das contradictorische Gegentheil von Veränderlich, negirt also die Zeitrichtung, ist $= - a$ (⟵), wenn $+ a$ (⟶) $=$ veränder-

lich ist [1]). Trotzdem gehört es der Zeit an, ist in ihr gelegen, wie das gleichbleibende a beweist. Sicherlich gehört es dem Raum nicht an, sonst müssten beide Begriffe auf einander senkrecht stehen, wie 0 und ∞.

Hiernach scheinen die Gegner Kants doch Recht zu behalten, wenn sie nur argumentiren wollen, „der Wechsel der Vorstellungen" beweise die Constanz des Vorstellenden, folglich „die Wirklichkeit der Zeit" (II. 53).

Hierdurch aber rückt eine andere Gefahr in den Vordergrund, die „Ungereimtheit, dass unsere eigene Existenz von der Zeit abhängig wird", die „wenn sie auch nicht, wie nach Kant der gute Berkeley will, in lauter Schein verwandelt wird, doch in lauter Idealität, in lauter Erscheinung, oder, genauer gesagt, in lauter Form sich auflöst. Dann bliebe, um dieser Ungereimtheit zu entgehen, doch am Ende nichts anderes übrig, als die Rolle der Realität des Seinsinhalts (des inneren Erfahrungsbegriffs) dem Ding an sich zu übertragen. Gegenüber dieser weit solideren Realität verschwände dann der Ausdruck „empirische Realität" zu Nichts. Allein Inhalt steht in gegensätzlicher Relation zu Form und ist ganz und gar nicht „an sich", und „niemals lässt sich das Mindeste vom Ding an sich aussagen" (II. 66).

Hier sind nun fürchterliche, scheinbar unentwirrbare Dilemmata. Wir retten uns aus deren Kampfgewühl, indem wir einfach beiseite treten: Wir entziehen uns der Herrschaft der Zeit in der Bestimmung des Seinsinhalts, der als Gegensatz zu Form nothwendig gefordert wird, einfach dadurch, dass wir uns der Botmässigkeit des Satzes vom Widerspruch entziehen, der seinerseits von der Zeitbedingung abhängig ist. Wir sagen: unser Erkennen ist freilich nur formal (wie Kant ungenau sich ausdrückt: nur für Erscheinungen eingerichtet); wir können den Inhalt direct nicht erfassen, so wenig wie wir eine unendliche Summe addiren können. Allein wenn unser inhaltliches Erkennen $= 0$ ist, so setzen wir an die Stelle der Null $(+ a) + (- a)$,

---

[1]) Vgl. hierzu auch die Bemerkung oben S. 225, wonach wir, um etwas als constant zu erkennen, der Veränderung denkend entgegenarbeiten müssen.

was ebenfalls = 0 ist; d. h. wir drehen unser Denken um einen rechten Winkel und betrachten im Raum, wo der Satz vom Widerspruch seine Herrschaft verloren hat. Dann bleibt uns, in der Selbstaufhebung der Attribute, der dadurch bestimmte Seinsinhalt als ausdehnungslose Intensität von bestimmter (begrenzter) Grösse, als punctuelle Grösse von begrenzter Ordinatenhöhe übrig, was allen Anforderungen des logischen Denkens entspricht.

Hierin liegt, wie es scheint, die von Kant (II. 68) hervorgehobene Schwierigkeit, „wie ein Subject sich selbst innerlich anschauen könne," wobei ihn nur tröstet, „dass sie jeder Theorie gemein sei." Es ist zum Theil die Schwierigkeit, zu verstehen, wie ein gewöhnliches, thierisch-sinnliches, nach aussen gerichtetes Bewusstsein in ein Bewusstsein seiner selbst (= „Apperception" II. 68) verwandelt wird, ganz gegen die Natur des doch aufs Object gerichteten Erkennens; eine Umdrehung, von der wir annehmen, dass sie auf der Kunst der Differentiation von Vorstellungen, also auf dem Besitz von Sprachbegriffen beruhe. Die grössere Schwierigkeit ist aber in der metalogischen Natur des inneren Erfahrungsbegriffs, des Seinsinhalts, gelegen. Sie ist im Vorstehenden gehoben worden und besteht wenigstens für unsere „Theorie" nicht mehr.

Obwohl Kants Lehre vom Unterschied des Sinnlichen und Intellectuellen, „der transscendental ist" (II. 61), die von Leibniz-Wolff, die den Unterschied bloss logisch fasst, an philosophischer Tiefe bei weitem übertrifft, so stellt doch das Verkennen der Spontaneität im Begriff der Anschauung allen Gewinn wiederum in Frage.

Kant identificirt Receptivität, Anschauung, Sinnlichkeit, thierisches Erkennen, gegenüber den wiederum zusammengehörigen Begriffen: Spontaneität, Begriff, Verstand (= Vernunft), menschliches Erkennen. Nun wäre aber die Weltgleichung aufgehoben, wenn nicht in jedem Erkennen (auch des kleinsten Infusoriums) der Receptivität der Empfindung, die er übergeht, der spontane Act entspräche. Daher muss in der sinnlich-thierischen Anschauung nothwendig eine Verstandesaction, eine Handlung der Syn-

these, gerade so gut wie im menschlichen Denken, enthalten sein, und wir müssen daher entgegensetzen, als negativ und positiv:

Empfindung — anschaulicher Begriff,
Receptivität — Spontaneität,
Sinnlichkeit — thierischer Verstand.

Offenbar müssen nach dieser Eintheilung die Anschauungsformen apriori mit auf die rechte (Verstandes-) Seite der Reihe gestellt werden, wenn es auch „unbezweifelt gewiss ist, dass sie bloss subjective Bedingungen aller unserer Anschauungen sind" (II. 66). Denn damit ist ihre metaphysische Bedeutung nicht festgestellt. Wie Kant versäumt hat, die Gleichung zwischen der vorbewussten Seinsform der Empfindungsgrösse und der Bewusstseinsform der sinnlich anschaulichen Begriffe (der Erscheinung) herzustellen, ebenso hat er versäumt, den vorbewussten Seinsgrund der Bewusstseinsformen seiner „subjectiven Bedingungen der Anschauung" aufzusuchen. Er beendet seine Arbeit im Bewusstsein (in der reinen Vernunft) und muss nun naturgemäss die Gleichnng verschieben.

Allein in der Gleichung zwischen Empfindung und Begriff, Sinnlichkeit und Verstand — derselben Gleichung, wie sie zwischen Thon und Topf besteht — ist die Synthese des Verstandes zum dreidimensionalen Gebilde schon vollständig enthalten. Was der vernünftige Mensch mit seiner sprachbegrifflichen Vernunft noch hinzuthut, ist kein *progressus syntheseos* mehr, sondern eine retrograde Bewegung, eine Analyse des synthetisch erzeugten Verstandsbegriffes, ein Herauslösen einer Constanz aus den veränderlichen Daten vermittelst der Sprache oder der Hauchbegriffe, eine Differentiation eines Integrals, sich von der mathematischen dadurch unterscheidend, dass hier die Differentialconstante den Inhalt, dort den Formalbegriff vertritt (also eine verdrehte Differentiation). Davon weiss Kant nichts, gar nichts, rein nichts, ebenso wenig die Gesammtheit seiner Verehrer, seiner Feinde und seiner Erklärer.

Das Thier denkt so gut wie der Mensch in synthetisch construirten Begriffen; nur fehlt ihm die Kunst, sie nachträglich zu analysiren. Dass man die Producte des analytischen (abstractiven) Denkverfahrens gerade Begriffe genannt hat, gehört zu den folgenschwersten Ereignissen der Geschichte der Philosophie. Dieser Irrthum, der mit einer starken Überhebung des menschlichen Erkennens einhergeht, hat das unvergleichliche Werkzeug der Formaldifferential-Constanten schmieden helfen, ohne die es unmöglich wäre, zu den letzten Einheitsbegriffen, dem Ziele philosophischer Erkenntniss, zu gelangen. Andererseits aber hat ihr die unbemerkte Verwechselung zwischen Form und Inhalt, die Verdrehung der Differentiation, eine unübersteigliche Schranke auferlegt, die auch das grosse Genie Kants nicht zu durchbrechen vermochte. Nur die völlige Rückdrehung nach Art des Kopernikus, vom Denken auf das Sein, nicht von der Anschauung auf den Begriff, wird uns erlösen können.

5. Die transscendentale Logik.

a. Die Kategorien.

Der Irrthum, den Kant in der oben gekennzeichneten Verschiebung der Gleichung zwischen Receptivität und Spontaneität, zwischen Sinnlichkeit und Verstand, begangen hat, setzt sich in der Logik mit grosser Deutlichkeit fort.

Wenn Jemand auf die Schiller'sche Vorschrift, wie man etwas Grosses erschaffen könne, passt, so ist es Kant in seiner transscendentalen Logik. Man meint, er hätte Schiller dabei vor Augen geschwebt. Dennoch hat die intuitive Entdeckung, die die subjectiven Anschauungsformen betrifft, weit mehr Werth und Bedeutung als die nachfolgende elfjährige, ganz ungeheuere Concentration der ganzen Denkkraft auf den einen Punct, wie der Verstand es anstelle, den Rückweg aus dem Subject hinaus zum Object zu finden. Dass es hierzu einer Umdrehung bedürfe, blieb seinem Scharfsinn und der Klarheit seines Denkens nicht verborgen; allein die Aufgabe richtig durchzuführen, daran hinderte ihn die zweitausendjährige Entwicklung des philosophischen Denkens

selbst. Philosophie war seit der Griechenzeit Rationalismus geworden und geblieben, und da Kant sich am eigenen Zopf nicht aus dem Sumpf ziehen konnte, so blieb er in seinen Umdrehungsbestrebungen nach kopernikanischer Art in der Vernunft stecken, gerieth statt aufs Heliocentrum ins Logocentrum. Es ist der Kampf des Königstigers gegen die Umschlingung der Riesenschlange, die ihn gegen den Baumstamm presst; die höchste und beste Geisteskraft erschöpft sich in vergeblichem Ringen.

Im Lichte der Anschauung, des quadratischen Begriffs, gesehen, erscheint die transscendentale Logik als ein Gewebe von Willkür, Dunkelheit und verzweifelter Denkverrenkung, und die hohe Achtung, die die Philosophen ihr zollen, ist mehr der Respect vor der eigenen Denkanstrengung, die das Bestreben, sie zu verstehen, von dem Leser verlangt. Denn Rationalismus bedeutet einseitig schiefe Auffassung, hier in einer Angelegenheit von solcher Tiefe und Tragweite, dass das geringste Tüttelchen Falschheit sie unbrauchbar macht. Auch seine Bemühung erscheint als „Versuch“ (II. 23), und fordert die gleiche Beurtheilung heraus.

Seitdem die Griechen das begriffliche Denken zur höchsten Vollkommenheit gebracht hatten, hatte man über der langen, harten Arbeit ganz vergessen, dass man im Begriff nur das W e r k z e u g zur Erforschung der letzten Principien fertig gestellt habe. Daher die ununterbrochene Folge von Systemen, denen allen ohne Ausnahme die Verwechselung des Begriffs mit dem Wesen der Dinge, des Denkbegriffs mit dem Sachbegriff, zu Grunde liegt, die daher alle dem Wesen nach rationalistisch, einseitig, falsch angelegt sind. Den deutlichsten Ausdruck findet diese Thatsache in dem Satz der Logiker, „es sei die ursprüngliche und Hauptfunction der Begriffe, als Prädicate möglicher Urtheile zu dienen“ (II. 94.)[1]. „Die Vorstellung von irgend einem noch unbestimmten Gegenstand (auf den sich die Begriffe beziehen)“ bleibt ganz ausser Acht, und doch ist dieser für die Metaphysik die Hauptsache. Am Begriffsquadrat lässt sich dies leicht deutlich machen. Die Griechen hatten in der Abstraction

---

[1]) Vgl. auch Sigwart, Logik I. 354.

des wesentlichen prädicativen Begriffs aus dem Vollbegriff gelehrt, begrifflich zu differentiiren. Man kann zur Lösung der höchsten Denkprobleme den störenden Ballast der Sinnlichkeit so wenig brauchen, wie die Mathematik in ihren höchsten Leistungen den sinnverwirrenden Wechsel in Raum und Zeit in ihren Gleichungen brauchen kann. Dieselbe Umwälzung, die die Erfindung der Differentialrechnung in der Mathematik hervorgebracht hat, hatte ehedem die Begriffsdifferentiation der Griechen im Denken der Menschheit zuwege gebracht. Verkehrtes, ungenaues, schülerhaftes Abstrahiren heisst gar nichts, hat nicht den geringsten Werth für die Wissenschaft; richtiges Abstrahiren (die Sokratische Kunst) heisst Differentiiren. Aber bei diesem Geschäft bleibt eben das Prädicat übrig. Der Formalbegriff, der horizontale Ast des Quadrats, wird im sprachlichen Denken zur Hauptsache erhoben, der senkrechte hinausgedacht; die Constanz, das characteristische Prädicat des Seinsinhalts, wird auf die Form übertragen. Dies geschieht ohne Schaden bei strenger, ausnahmsloser Durchführung und allgemeiner Übereinstimmung. Aber einmal wird die Begriffsverschiebung hervortreten müssen. Wo es sich um das letzte, oberste Erkennen handelt, da wird das Conventionelle nicht Stand halten; da wird die Unversöhnlichkeit der Gegensätze Inhalt und Form endlich Farbe bekommen müssen; da giebt es keine Compromisse mehr.

Das bedeutet eine ganz neue Auffassung. Hier kann die stärkste Denkkraft den Vortheil eines durch Intuition neugewonnenen Standpunctes nie ersetzen. Alle Fernrohre und Hülfsmittel der Welt, z. B. auf Rigikulm, können den unbewaffneten Ausblick vom Gipfel der Jungfrau nicht wett machen, und die gehäuftesten Vorstellungen von den Wundern der Alpenwelt verblassen vor dem directen Einblick ins Hochgebirg. Gerade so gross ist der Unterschied zwischen der logocentrischen Auffassung Kants und der Anschauung, die vom wahren heliocentrischen Standpunct aus gewonnen wird.

Eine ausführliche Darlegung, die das Irrthümliche in Kants Lehre im Einzelnen verfolgte, ist gerade so unthunlich, wie wenn man einen Stamm durch Abspänen vom Platz entfernen sollte,

anstatt ihm ein paar Axthiebe in der Nähe der Wurzel zu geben. Je weiter wir nämlich fortschreiten, desto mehr entfernen wir uns von der gemeinsamen Grundlage der Verständigung, desto schwieriger wird sie, desto mehr bedarf es der Worte. Ein Knäuel von Begriffen soll wie durch einen Schwerthieb zerhauen, dichotomisch geordnet werden. Vor allem müssen wir in der Erkenntnisstheorie innere und äussere Erfahrung gänzlich von einander trennen. Letztere betrachtend weisen wir der Sinnlichkeit die Empfindung zu, das vorbewusste, aufs Bewusstsein bezogene, dem Sein angehörige Element des Erkennens; dem Verstand dagegen die Verwandlung dieses Elements in den nunmehr nur dem Bewusstsein angehörigen, anschaulichen (ausgedehnten) Vollbegriff, dessen Ausdruck das Quadrat, die Synthese aus Inhalt und Form, mit der Empfindungsgrösse aber zusammen der Cubus ist und als solcher enthalten in dem dreidimensionalen Bewusstsein. Die Thätigkeit des Verstandes ist rein synthetisch. Die sinnliche Vorstellung oder der cubische Vollbegriff geht aus einer Doppelsynthese hervor, d. h. aus einer Zusammenstellung von drei auf einander senkrecht gestellten Dimensionen,

1. der der Receptivität angehörigen, formalen, in der Ebene enthaltenen Empfindungsgrösse,
2. dem aus ihr durch den umstülpenden, productiven, spontanen Verstand erzeugten, aus der Innenwelt in die Aussenwelt verlegten, formalen, in der Ebene enthaltenen, prädicativen Begriff, z. B. roth,
3. der Zusammenfassung einer Schaar solcher prädicativer Begriffe (also auch einer neuen Dimension) zu einer pseudoinhaltlichen oder physischen Einheit.

Damit ist die Thätigkeit des sinnlich-thierischen Verstandes, die auch nur eine Synthese von Inhalt und Form ist, weil der ursprüngliche Seinsbegriff eine solche darstellt, beendet.

Eine Auseinandersetzung zur Verständigung verlangt nur der Inhaltsbegriff. Wir erkennen keine Erkenntniss an, als durch Erfahrung, was eigentlich selbstverständlich ist, wenn wir Erfahrung als Beziehung eines Seins auf ein Bewusstsein definiren.

Innerhalb der Erfahrung aber besteht ein Gegensatz, je nachdem sie sich dem Inneren des uns Gegebenen (der eigenen subjectiven Seinsgrösse), also dem Seinsinhalt, oder aber dem Äusseren dieser Grösse, der der subjectiven und objectiven Seinsgrösse gemeinsamen Grenze, also der Seinsform zuwendet, durch die sie alsdann das Object erkennen kann, indem sie die innere Seinsform in die äussere verwandelt, d. h. „umstülpt".

Nun aber gehört die innere Seinsform (Empfindungsgrösse) als solche noch dem Seinsinhalt an, den wir als metaphysischen (vorbewussten) Inhalt, dem Vorstellungs- oder physischen oder cubischen Pseudoinhalt gegenüber stellen.

Der aufs Object, nach aussen, auf die Seinsform gerichtete Verstand hat kein anderes Geschäft als Formumwandlung und Formzusammenfassung, und das von ihm erzeugte Gebilde ist durch und durch Form, oder, wie Kant sagt, Erscheinung. Die dreidimensionale Form nennen wir aber gewöhnlich Inhalt, im Gegensatz zu Ebene, Grenze, physischer Form. Dieser physische Inhalt ist aber in erkenntnisstheoretischem Sinn nur Form; dagegen ist die innere Seinsform (Empfindungsgrösse), obwohl sie in der Ebene enthalten ist, dem physischen, in Zeit und Raum ausgedehnten Attribut gegenüber (mit dem zusammen sie in der Ebene enthalten ist), Seinsinhalt. Wir würden sie als metaphysische Seinsform bezeichnen können, wenn nicht immer noch eine Verwechselung möglich wäre.

Empfindung ist, als Intensität, punctuelle oder Partialgrenze der subjectiven Seinsgrösse, und ist von der die ganze Seinsgrösse oder den metaphysischen Seinsinhalt betreffenden Grenze, die wir in der Aesthetik als metaphysische Grundlage der apriori Anschauung des Raumes kennen gelernt haben, verschieden wie Theil und Ganzes. Werden beide Grenzen, in Hinsicht auf einen cubischen Inhalt, als Ebenen vorgestellt, so stehen beide aufeinander senkrecht, wie der Durchschnitt durch einen Apfel zur Apfelschale (Grenze des Theils zur Grenze des Ganzen). Man sieht aber, wie in der Empfindungsgrösse die metaphysischen Formelemente, Raum und Zeit, enthalten sind, und wie der Verstand bei der objectiven Erkenntniss oder bei der Umwandlung

der Empfindungs- in Vorstellungsgrösse eigentlich nichts thut, als die in der Empfindung ungeschiedenen Elemente begrifflich auseinander zu legen, oder genauer (da es nur eine Subject-Object-Relation giebt und dem Bewusstsein daher gleichzeitig nur ein Begriff gegenüberstehen kann) die Unbestimmtheit des Verhältnisses vom metaphysischen Raum zur metaphysischen Zeit als Raumgrösse in der Zeiteinheit sich zu denken; gerade so, wie das Verhältniss der inneren und äusseren Kreisfunctionen es darstellt, wo das Verhältniss von Sinus und Cosinus in das Verhältniss von Tangente und Radius (für Radius = 1) verwandelt wird:

$$\frac{sin\ \alpha}{cos\ \alpha} = \frac{tg\ \alpha}{r} = tg\ \alpha$$

oder auch

$$\frac{s}{t} = \frac{a}{1} = a\ .$$

Daher hatten wir oben, zur Kennzeichnung dieses Gegensatzes, die Empfindungsgrösse als Forminhalt (= metaphysischen Gehalt der physischen Form), die apriori Anschauungen Raum und Zeit als Inhaltsformen (= Formen des metaphysischen Seinsinhalts) bezeichnet.

Wenn nun in der Doppelsynthese die Thätigkeit des Verstandes als eines thierisch-sinnlichen Vermögens beendet ist: was hat denn die Vernunft zu thun?

Was uns apriori gegeben ist, der Besitz, dessen wir uns unbesehen erfreuen, unser eigenes Sein, ist nicht Gegenstand unseres Bestrebens zu erkennen. Wir wollen das erkennen, was uns nicht unmittelbar gegeben ist, nämlich das Object, das wir uns aus einer unendlichen Zahl von Theilen nach und nach zusammen addiren. Die Richtung des Erkenntnissvermögens nach innen ist gegen die Natur und nur auf Umwegen, mit künstlichen Mitteln zu erreichen; ja, es ist fraglich, ob von einer Erkenntniss die Rede sein kann; denn das typische, sinnliche Erkennen ist durch und durch Formalerkennen, Erkenntniss von und durch Formen — wie sollte es da einem Seinsinhalt gegenüber

genügen können? Nur das kann gesagt werden, dass, wenn überhaupt möglich, das Erkennen sich von dem äusseren Verstandeserkennen dadurch vortheilhaft unterscheiden müsste, dass seine Ergebnisse den Character unmittelbarer Gewissheit tragen müssten. Denn wie (nach unserer obigen Auseinandersetzung) durch die dreifach verschiedene Bedeutung des Inhaltsbegriffs (nämlich als metaphysische Seinsgrösse, als Empfindungsgrösse und als cubischer Körper) Unsicherheit in die Bezeichnung gekommen ist, so kommt durch die Doppelsynthese des Verstandes oder das Auftreten der dritten Dimension Unsicherheit in das Erkennen, während der metaphysischen Erkenntniss nur die einfache und natürliche, zweidimensionale Synthese zwischen Inhalt und Form eigen sein würde. Jenes macht die Ungewissheit der Empirie aus, deren Kant sie beschuldigt, ohne jedoch zu sagen, warum?

Die Angelegenheit ist wichtig genug, um nach einem Grund zu suchen. Denn von vorne herein scheint die Ungewissheit der Empirie unerklärlich. Ist Erfahrung Beziehung vom Sein aufs Bewusstsein, so ist nicht ersichtlich, warum das Erkennen nicht der getreue Ausdruck dieser Beziehung. die Vorstellung nicht der getreue und adaequate Abdruck des Seienden sein sollte, da ja das Erkennen das gegebene Seiende unmittelbar in die Vorstellung umwandelt.

In der That besteht zwischen der Empfindungsgrösse „blau“ und der im Raum ausgedehnten Eigenschaft „blau“ die vollkommene Identität des reinen Gegensatzes; d. h. der intensiven und extensiven Form, deren Synthese also ein Quadrat ist, also zweidimensional. Nicht derselbe Process der directen Umwandlung findet statt in der nachfolgenden Synthese, der Zusammenfassung aller Eigenschaften und Thätigkeiten in der Einheit des ausgedehnten (cubischen) Inhaltsbegriffs. Die Synthese wäre nur dann richtig vollzogen, wenn sie im genauen Schema des Quadrats, also zweidimensional, also zwischen einer einzigen Eigenschaft und Ding durchgeführt werden könnte. Summirung von Eigenschaften ist, genau betrachtet und streng genommen, keine Verstandeshandlung im erkenntnisstheoretischen Sinn, und nun ist die Quelle der Ungewissheit aufgedeckt. In der zweiten Synthese

ist gerade das Wesen der Erfahrung — nämlich die directe Beziehung auf ein Sein — nicht mehr enthalten; es ist eine Synthese zwischen Vorstellung und Vorstellung, wenn auch gegensätzlicher Art, also wirklich rectangular, zwischen Form und (gemachtem, nicht wahrem) Inhalt.

Mit der Quelle der Ungewissheit ist auch die Quelle der Gewissheit aufgedeckt. Nur die Gleichsetzung zweier gegensätzlicher Bestandtheile, also nur die einfache Synthese begründet Gewissheit des Erkennens; zunächst die Synthese zwischen Sein und Bewusstsein, zwischen metaphysischer und physischer Grösse, und sodann, im Gebiet des Abstracten, des reinen Denkens, alles das, was in das Schema der einfachen Synthese zweier Gegensätze, das Quadrat, gebracht werden kann; denn nur dann ist im letzten Grunde der Denkbegriff der genaue Ausdruck des aus der einfachen Synthese von Inhalt und Form bestehenden Seinsbegriffs. Diesem Grund allein, nämlich der Zweidimensionalität, verdankt das metaphysische Erkennen einerseits, sodann andererseits das geometrische Erkennen, das arithmetisch-algebraische Erkennen der Gleichung und deren Anwendung auf Physik und Mechanik, die Gewissheit.

Alles nach aussen gerichtete Erkennen geht daher darauf aus, aus dem dreidimensionalen oder cubischen Erkennen das quadratische herauszulösen. Darin unterscheidet sich das menschliche Verstandeserkennen nicht von dem der Thiere, selbst der niedrigsten. Das Schema des objectiven Erkennens bleibt sich gleich, ob ich die Gestalt eines Pferdes erkenne, ob das Lamm die Nähe des Wolfes wittert, oder ob eine Vorticelle aus den im bewegten Wasserstrom heranrollenden Partikeln eine Auswahl der Aufnahme trifft. Die untrügliche Sicherheit in der Erkenntniss der Gefahr beim Thier, oder der leisesten Thierspuren beim australischen Wilden, die das Erstaunen des Europäers hervorruft,[1]) beruht eben darauf, dass ihre Beobachtung sich auf eine geringe Zahl von Vorgängen oder Eigenschaften bezieht, der dreidimensionale

---

[1]) Vgl. auch die hübschen Schilderungen R. Semon's „Im australischen Busch", Leipzig 1896.

Begriff deswegen der Ebene nahesteht. Der unter dem Einfluss hoher Cultur lebende Mensch wäre vermöge der verwirrenden Fülle seiner Begriffe objectiv sinnlicher Herkunft, die sich an seine ausgebildete Sprache heften, in dieser Hinsicht dem Wilden gewaltig unterlegen, wenn er sich nicht durch ebendasselbe Hülfsmittel auf dem Wege der abstractiven Vereinheitlichung eine neue Welt erschüfe, die er der thierisch-sinnlichen gegenüberstellt, und durch die er von jener unabhängig und ihr Beherrscher wird.

Es gilt aber hier, an dem wichtigen Wendepunct, den das Erkennen nimmt, einen Augenblick Halt zu machen. Keineswegs wechselt er das Gebiet der Erkenntniss, den Gegenstand; vielmehr ist sein Auge in gleicher Richtung wie bisher nach aussen gerichtet; nur die Art der Denkthätigkeit dreht sich vollständig um. Die Synthesis kann nicht höher gehen. Mit der Herstellung des dreidimensionalen (Helmholtzischen) Vollbegriffs hat die Verstandesthätigkeit ihre Höhe erreicht, nämlich die Vereinheitlichung der Sinnesdaten: woher sollte er weiteres Material und Grund für eine synthetische Thätigkeit hernehmen?

Von grösster Wichtigkeit ist es, dass man die verschiedenen Arten der Erkenntnissthätigkeit an bestimmte Bezeichnung knüpfe und diese nicht willkürlich brauche. Sobald das Erkenntnissvermögen einen bestimmten, gegebenen, sinnlichen, verstandesmässigen Vollbegriff vornimmt, ihn seiner sinnlichen Besonderheiten entleert, von ihnen abstrahirt, indem es Uebereinstimmendes und Gleiches zusammenfasst, so ist seine Thätigkeit analytisch, auch wenn der Begriff aus der aposteriori Erfahrung stammt. Die Concreta, Wortbegriffe wie Pferd u. s. w., sind schon analytisch erworben.[1]) Das Gebiet der Vernunft beginnt. Der Begriff selbst aber ändert sein Wesen. Vermöge der Articulation der Sprache sind wir im Stande die formalen von den inhaltlichen Begriffen zu unterscheiden, die sodann in der einheitlichen Satz-

[1]) Die Fähigkeit zu abstrahiren ist wohl in der zeitlichen Vereinigung zweier Vorstellungen im Wiedererkennen, im Gedächtniss überhaupt begründet, fängt also schon beim Thier an. Man sieht hieraus, wie es im thierischen Keim, also im Erkennen überhaupt, zur Vernunftentwicklung, zur Menschwerdung treibt!

form (Urtheil) wieder vereinigt werden. Jene werden zur Hauptsache. Der Helmholtzische Begriff, dessen Hauptfunction war, Subject im Urtheil zu sein, wird prädicativer oder Sigwartischer Begriff, dessen Hauptfunction, da er seinem Wesen nach Form ist, auch keine andere sein kann als die, Prädicat im Urtheil zu sein. Die Vereigenschaftung des Zeitworts, die Constantialisirung der Veränderlichkeit ist sodann der weitere wesentliche Schritt zur menschlichen Vernunftbildung, zur Ansammlung jener ungeheuren Menge von Begriffen, deren Wesen Substantialisirung der Eigenschaft ist.

Hiermit ist die gänzliche Umwandlung des Denkens, die Verkehrung des Gebrauchs der kategorialen Attribute, die Umkehrung der Standpuncte entgegen der Natur der Dinge, vollendet, das Logocentrum erreicht. Auch in dem scheinbaren Dingbegriff „Pferd", insofern es eine Anzahl Thierindividuen zusammenfassen soll, steckt wesentlich die Eigenschaft der Einhufigkeit, gebunden an eine Seinsgrösse, die aber als selbstverständlich nicht besonders ins Auge gefasst wird. Daher ist er auch als Prädicat im Urtheil zu gebrauchen: „Dies und dies und dies ist ein Pferd." Eine und dieselbe Stufenleiter führt von da hinauf zu den höchsten Abstractionsbegriffen, z. B. der Schönheit, Tüchtigkeit (Tugend) u. s. w., sofern nur am ersten Anfang sinnliche Qualitäten zu Grunde liegen. Verstand und abstrahirende Vernunft, der eine synthetisch, die andere analytisch verfahrend, blicken gleichermassen durch die Fenster der Sinne nach dem Object hinüber. Allein damit ist allerdings das Gebiet der Vernunft noch nicht erschöpft. Je selbstständiger die Welt, die die Vernunft sich in ihren substantivirten Prädicatsbegriffen geschaffen hat, der gemeinen Welt der Objecte gegenüber geworden ist, je freier und leichter damit das vernünftige Denken sich bewegen kann, desto eher wird die Vernunft des Gebietes gewahr werden, das sie, gestützt auf die festen Sprachformen, nunmehr als ihr eigenstes Gebiet ausschliesslich in Anspruch nimmt, das Gebiet der inneren Erfahrung — wohlverstanden, soweit nicht Empfindungsgrössen darin vorkommen (die ja, als der objectiven Welt gleichfalls angehörend, die Denkrichtung nach aussen beweisen). Mit dieser

Beschränkung ist das genannte Gebiet auch schon genau bestimmt: es ist die Seinsgrösse als Ganzes genommen, die dem Bewusstsein des denkenden Subjects zu Grunde liegt, die vorbewusste, metaphysische Seinsgrösse oder subjective Welthälfte. Und indem das Bewusstsein sich nach innen wendet, sich selbst analysirend betrachtet, so möchte ich diesen Theil der Erkenntnissthätigkeit, zum Unterschied von der vorher erwähnten abstrahirenden Vernunft, intuitive Vernunft nennen. Als solche fällt die Bezeichnung mit „Selbstbewusstsein" zusammen; denn das Bewusstsein wird dann Selbstbewusstsein, wenn es sein eigenes Subject zum Gegenstand der Betrachtung machen kann. Alsdann ist der unbestimmte Ausdruck „Selbstbewusstsein" genau bestimmt. Fortan kann über den richtigen Gebrauch der Begriffe „Verstand" und „theoretische Vernunft" in ihren zwei Richtungen kein Zweifel mehr obwalten.

Jedenfalls aber wird der Fehler der Hypostasirung der Denkvermögen klar. Der Fehler ist der bekannte der Verwechslung von Form und Inhalt. In Begriffen, wie Verstand, Vernunft, Bewusstsein, ist nichts enthalten als das Denken, die Thätigkeit (Seinsform) des „Ich denke", mit Beziehung auf eine gewisse Art, Richtung, oder einen gewissen Ort, wo der Gegenstand des Denkens gelegen ist. Bewusstsein bedeutet Bezogensein des Denkens auf den Beziehungsmittelpunct des Ich, sodann (als ausgedehntes Bewusstsein) den Ort, wo das Gedachte eingerichtet wird und zu finden ist. Nimmermehr aber können diese Vermögen eine Geburtsstätte für Begriffe bedeuten. Es giebt keine „Erkenntnisse, die im Verstand ihren Ursprung haben" (II. 87). Jede Erkenntniss muss von einem Sein her bezogen sein. Dieser Satz allein ist hinreichend, der Kritik der reinen Vernunft den Boden zu entziehen. Spontaneität des Denkens (II. 75) kann nicht so verstanden werden, als ob es die Thätigkeit wäre, aus sich selbst heraus sich selbst einen Gegenstand zu geben, „Vorstellungen selbst hervorzubringen", die nicht irgendwie mit einem Sein, einem ausserhalb des Denkens Gegebenen, zusammenhängen. Entweder muss man einen solchen Zusammenhang zugeben, oder eine Art *generatio aequivoca,* dass etwas im Verstand aus Nichts

entstehen könne, aufstellen. Oder aber es bleibt der für den Philosophen schlimmste Vorwurf bestehen, der gegen sein eigentliches Wesen gerichtet ist, dass er seinen Gedankengang nicht bis zum letzten Ende vorgetrieben habe. Wird er dann vollendet, so muss selbstverständlich das Gedankengebäude als Ganzes fallen. Die Entstehung aus reiner Vernunft, d. h. aus Nichts, bot Kant bei der dogmatisch-dualistischen Voraussetzung seines Denkens, von der er nie ganz losgekommen war, die geringste Schwierigheit, und das ungefüge Wort „transscendental“ [1]) deckte den Rest. Es ist aber nur im übertragenen, tropischen Sinn und der Kürze halber erlaubt, vom Verstand als der „Geburtsstätte von Begriffen“ (II. 90) zu sprechen. Ihre „ersten Keime und Anlagen“ (II. 91) sind nicht da gelegen, sondern im vorbewussten Sein, in das ich mich mit Hülfe des Grundsatzes der Enantialität, wie durch einen tabernakelähnlichen Verschluss (s. Fig. 13, S. 132) hinüberzuschwingen vermag, indem ich mich an den im Verstand vorfindlichen Begriff anhänge. Der reine Verstand ist „eine vor sich selbst beständige, sich selbst genugsame, nicht zu vermehrende Einheit“ (II. 89), weil der vorbewusste Grund, auf dem seine Begriffe ruhen, eine solche ist. Kants grosses Verdienst in seiner Analytik des Verstandes ist, dass er die Verstandesbegriffe den Anschauungsbegriffen so gegenüber gestellt hat, wie sie das Gleichheitszeichen in der Fundamentalgleichung $\frac{s}{t} = a$, oder in den Dimensionen des Quadrats auseinander hält. („In der Analytik isoliren wir den Verstand, wie in der Aesthetik die Sinnlichkeit“ II. 87.) Aber nicht Anschauung, sondern Empfindung „beruht auf Affection“ (II. 93), und die Function ist in der Anschauung bereits enthalten, während der „Begriff“ ein secundär-analytisches Vernunftgebilde ist. Was receptiv als „Affection“ (= Eindruck von aussen) aufs Bewusstsein bezogen wird, bleibt da nicht stecken, geht daselbst nicht verloren, sondern muss irgendwie wieder auftauchen; es wird durch die Function des Denkens,

---

[1]) Gewissermaassen = subtransscendent; wie die Ärzte das Wort „subacut“ erfunden haben.

durch den Actus der Spontaneität zum Begriff, d. h. zur anschaulichen Vorstellung. Verstand ist also keineswegs ein „nicht-sinnliches, der Anschauung baares Erkenntnissvermögen" (II. 93), sondern die Empfindungsgrösse wird durch ihn zum Quadrat, und dieses durch „Synthesis überhaupt, die die Elemente der Erkenntniss" (d. h. die Quadrate) „sammelt, als Wirkung der Einbildungskraft" (II. 103) „auf Begriffe gebracht", d. h. zum dreidimensionalen, Helmholtzischen Begriff erhoben. Oder, wie Kant sich ausdrückt (II. 105), „durch die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung bringt der Verstand in seine Vorstellung einen transscendentalen Inhalt durch den reinen Verstandsbegriff", d. h. durch den Begriff der Grösse. „Die reine Synthese, die den reinen Verstandsbegriff giebt, ruht auf einem Grunde der synthetischen Einheit apriori" (II. 104), d. h. Ankunft des receptiven Vorganges im Bewusstseinsmittelpunct, Umschlag in die synthetische Function des Denkens und Vereinheitlichung des Mannigfaltigen im Begriff fällt in Eins zusammen.

Der Vorgang ist nicht anders, wenn der Verstand sich selbst betrachtet, d. h. die reinen Begriffe, die er enthält, oder, genauer gesagt, die vorbewusste Seinsgrösse, die ihnen zu Grunde liegt, und die der Empfindungsgrösse im objectiven Erkennen entspricht. Auch hier muss etwas Bezogenes sein, das der Negativität oder Receptivität angehört und aufs Bewusstsein bezogen wird; sodann ein Umschlag in die synthetische Function (Spontaneität) des Denkens, wodurch das Gegebene „zum Begriff erhoben wird." Der Rückschluss von im Verstand vorgefundenen Begriffen auf das ursprünglich „Gegebene" darf mit aller Gewissheit gemacht werden; das Gleichgewicht der Welt wäre sonst aufgehoben, es gäbe einen Satz ohne den Gegensatz, ein Negativ ohne ein Positiv, oder wie man sonst den absoluten Widersinn („die Ungereimtheit") ausdrücken will. Aber was vom reinen Verstandesbegriff der Grösse gilt, das gilt von den Begriffen der Anschauung, Raum und Zeit. Was im Bewusstsein auftritt, ist Begriff, durch die Verstandesfunction dazu geworden, verwandelt; der Unterschied ist nur der, dass „Grösse" aus dem vorbewussten Seinsinhalt, Raum aus der vorbewussten Seinsform

abgeleitet ist, und Zeit, ebenfalls ein reiner Form- oder Anschauungsbegriff, mit dem Raum unzertrennlich verbunden, zwischen beiden mitten inne steht.

Nicht die Aesthetik also, sondern das vorbewusste Sein „giebt der transscendentalen Logik Stoff“ (II. 102), sei es zur Bildung von Formal-, sei es zur Bildung von Inhaltskategorien. Wie aber könnte man wohl sagen, „Raum und Zeit enthalten ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung apriori[1]), das der Verstand synthetisch verbindet?“ (II. 102). Im reinen Raumbegriff ist nichts enthalten als der Begriff der Grenze, und seine Anschauung daher ein Punct; im reinen Zeitbegriff ist nichts enthalten als der Begriff der Ausdehnung (= Dauer, wie schon Locke richtig erkannt hat). Die verstandesmässig synthetische Verschmelzung beider durch Application des Grössenbegriffs ergiebt das Linienelement (das gerade so lang ist, wie das Denken selbst) von endlicher Grösse. Welche Mannigfaltigkeit sollte da drin stecken? In alle Ewigkeit kommt in die Begriffe Raum und Zeit nicht mehr hinein, als was im Linienelement durch die gegensätzlichen Begriffe von Grenze, Ausdehnung und Grösse, die durch die synthetische Einheitsfunction des Verstandes zur Einheit verschmolzen sind, bereits enthalten ist. Sie können nur nachträglich, analytisch, auseinander gelegt werden als Rectangulardimensionen und bilden dann das transscendentale Gerüste (das aber gänzlich leer ist) zur Aufnahme aller Vorstellungen, die allererst das Mannigfaltige der Anschauung durch die Empfindungsgrösse hineinbringen. Reine Anschauung enthält kein Mannigfaltiges.

Man sieht, überall trifft man bei Kant auf eine regelmässige, tiefgründige Verkehrtheit der Auffassung. So nun auch darin, dass er aus der Verschiedenheit der logischen Urtheilsformen auf eine Vielheit oder Verschiedenheit der Kategorien gelangen

---

[1]) Es scheint, dass an diesen unglücklichen Ausdruck Riemann sein berühmte Abhandlung „Über die Hypothesen, die der Geometrie zu Grunde liegen“ (Abhandl. der Göttinger Gesellsch. der Wiss. Bd. 13.) angeknüpft habe, die hinwiederum zum Ausgangspunct der Bestrebungen der sogenannten Metamathematik geworden ist.

will, während er doch nur hoffen durfte, durch Abstraction des Verschiedenen und Herausheben des allen Urtheilen Gemeinsamen in die Tiefe der einfachen Verstandesfunction und zu den letzten Verstandesbegriffen gelangen zu können. Denn je näher wir dem Bewusstseinsmittelpunct kommen, desto enger schliesst sich Alles zusammen, und nur in der Peripherie wächst die Mannigfaltigkeit. Schon aus diesem Gesichtspunct erscheint die Kategorientafel nicht als das Ergebniss strenger Deduction, sondern als eine empirisch zusammengesuchte und künstlich gestützte Liste.

Das was nun allen Urtheilen, „mittelbarer Erkenntniss des Gegenstandes, Vorstellung einer Vorstellung“ (II. 93), gemeinsam ist, ist die Function (nicht die „Functionen“ II. 94) der Einheit im Gefüge des Satzes, nämlich die Verbindung eines inhaltlichen und eines formalen Begriffes. Dies hätte, wollte man vom Abgeleiteten, von aussen her, kommen, zum Verstandesbegriff der Grösse führen können, in dem die Begriffe von Inhalt und Form enthalten sind. Sicherer aber leitet das umgekehrte Verfahren, der rein deductive Weg.

Wahrheit ist, kurz und bündig gesagt, Übereinstimmung zwischen Sein und Denken, also zwischen Inhalt und Form. Ihr evidentester Ausdruck ist eben das Quadrat, weil in ihm die Übereinstimmung gegensätzlicher Grössen zur Anschauung gebracht werden kann. Wenn Wissenschaft sie sucht, so ist ihre Aufgabe überall, den Nachweis der Übereinstimmung zu führen, sie aufzuzeigen, zu demonstriren. Wenn die Logik ein „Canon des Verstandes ist, nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauchs“ (II. 77), so können auch die in ihr enthaltenen Kriterien der Wahrheit nur die „Form der Wahrheit“ (II. 84) betreffen. Logik ist nur ein negativer Probirstein der Wahrheit, und es ist einfach ein Missbrauchen der Logik zu nennen, wenn man „wagt, mit der Logik allein über Gegenstände zu urtheilen“ (II. 85), oder wenn man sie benützt, Fallen zu stellen, in die der Unvorsichtige oder minder Gewandte hineingerathen soll. Sie verdient dann nicht mehr den Namen Dialektik, sondern wird zur Geschwätzigkeit, etwas beliebig zu behaupten oder anzu-

fechten" (II. 86). Ebenso ist die „Anwendung der Verstandesregeln über die Grenze der Erfahrung hinaus" (II. 87), „der materiale Gebrauch formaler Principien, das Abgeben von synthetischen Urtheilen mit dem reinen Verstand allein, das Urtheilen über nicht gegebene Gegenstände" (II. 88), nicht dialektisch, sondern einfach falsch. Dennoch bleibt ein Gebiet übrig, das man als Dialektik der Logik gegenüber stellen dürfte, weil, bei aller Vermeidung von missbräuchlicher Anwendung logischer Grundsätze, es dennoch nicht gelingt, einen übrig bleibenden Widerspruch zu beseitigen. Es ist keine „Logik des Scheins" (II. 86), insofern der Schein einen Irrthum enthält; obwohl natürlich der „dialektische Schein" (II. 88) oder der scheinbare Widerspruch, den das logische Denken niemals zulassen kann, einer Kritik unterzogen werden muss.

Kant stellt der gewöhnlichen Logik die transscendentale gegenüber. Diese ist ein Canon der „Gesetze des Verstandes und der Vernunft, lediglich sofern sie auf Gegenstände apriori bezogen wird, nicht aber auf die empirischen und reinen Vernunfterkenntnisse, wie die allgemeine Logik" (II. 81). Letztere „abstrahirt von allem Inhalt, verwandelt analytisch gegebene Vorstellungen in Begriffe"; „der transscendentalen Logik giebt die Aesthetik Stoff, nämlich ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit apriori" (II. 102). Dieser Unterschied betrifft so sehr das Wesen der Logik, dass es fraglich ist, ob man mit Recht beide unter eine gemeinsame Bezeichnung einschliessen dürfe. Die gemeine Logik ist durch Abstraction der Denkregeln entstanden, von denen sie zur Aufstellung von obersten Grundsätzen gelangte. Sie theilt mit der Mathematik das Schicksal, bei diesen, wie jene bei den Axiomen, stehen geblieben zu sein, ohne nach einer metaphysischen Begründung zu fragen. Dafür ist es ihr, trotz ihres sicheren Ganges, der ihr Rückschritte ersparte, auch nicht gelungen, „einen Schritt vorwärts zu thun" (Vorr. II, VIII), obwohl die feinsten und kraftvollsten Denker sich ihrer angenommen haben, und bisweilen hört man eine Stimme nach einer gründlichen Reform sich erheben. [1])

[1]) Vgl. „Zur logischen Frage" von Conrad Hermann, Grenzboten 1881.

Die erste Bedingung hierzu scheint aber im Schutz der wesenhaften Bestimmungen zu liegen, und die wesentlichste davon ist offenbar der formale Gebrauch. Die Zeitbedingung, der zwei ihrer wichtigsten Grundsätze, der Satz vom Grund und der Satz vom Widerspruch (Zeitfolge und Gleichzeitigkeit) gehorchen, stellt ihren formalen Character unzweifelhaft sicher; so sehr, dass man die Zugehörigkeit von Grundsätzen, die die Zeitbedingung nicht enthalten, bezweifeln darf. Darf denn Logik, (so müssen wir fragen), überhaupt auf etwas angewendet werden, was die Zeitbedingung nicht kennt, was selbst nicht formaler Natur ist, also auf einen Seinsinhalt, also auf das, was als transscendentaler Begriff ins Bewusstsein eintritt, und giebt es alsdann eine transscendentale Logik? Ist darin nicht bereits eine missbräuchliche Anwendung der Denkregeln begründet, und soll man sich wundern, wenn da ein Widerspruch oder dialektischer Schein herauskommt, wenn man sich selbst zuvor des Widerspruchs schuldig gemacht hat, Gesetze, die nur formale Gültigkeit haben, auf inhaltliche Begriffe oder Vorstellungen anzuwenden?

Wir schlagen daher vor, Denkgesetze, die sich auf einen Inhalt richten, wie die transscendentalen, gar nicht logische zu nennen, sondern weil Inhalt und Form sich wie Metaphysik und Physik, wie Raumbedingung und Zeitbedingung gegenüberstehen, als metalogische, und die Metalogik, als Logik der Metaphysik, ist es, die Kant durch den Schleier seiner transscendentalen Begriffe hindurch gesehen hat, zu der er aber nicht gelangen konnte, weil er vor dem Seinsinhalt, im Logocentrum, Halt gemacht hatte. Ihr weisen wir die Denkgesetze zu, die die Zeitbedingung nicht an sich tragen und sich desshalb auf einen Seinsinhalt beziehen können. Wir sind alsdann in dem ungeheuren Vortheil, am letzten Endpunct der Reihe (beim Sein) beginnen zu können, ohne des Vortheils verlustig zu gehen, dass wir die bewusste Kehrseite der Seinsbegriffe, die „reinen Verstandsbegriffe, im Verstand, als absoluter Einheit, rein und unvermischt und daher auch unter sich zusammenhängend“ vorfinden (II. 92).

Hierdurch wird nun freilich die Auflösung des dialektischen Scheines auf eine Weise erreicht, wie Kant sie sich niemals hätte

träumen lassen, und die sein ganzes mühevolles Gebäude der transscendentalen Dialektik eigentlich überflüssig macht: so einfach lautet die Lösung des Räthsels, warum der Widerspruch nur immer zurückgeschoben, nie beseitigt werden konnte. Sie heisst so: der Widerspruch, d. h. das gleichzeitige Bestehen zweier contradictorischer Bestimmungen ist gar kein Widerspruch, wenn der Träger der Bestimmungen der Zeitbedingung selbst nicht unterworfen ist, Inhaltsbegriff, nicht Formalbegriff ist, dem Raum, nicht der Zeit angehört. Dieser scheinbare Widerspruch braucht nicht, kann nicht, darf nicht beiseite geschafft werden. Er geht die Logik gar nichts an, die sich vielmehr selbst eines Widerspruches schuldig macht, wenn sie versucht, aus der eigenen Haut fahren, oder, wie Münchhausen, an der Bohnenranke zur Mondsichel klettern zu wollen.

b) Deduction der Verstandesbegriffe.

1. Nach der ersten Auflage.

Die „Deduction" bildet nicht einen, sondern den Höhepunct im philosophischen Denken. Denn die Frage des Realismus und Idealismus soll hier endgültig entschieden werden. Die Stellung Kants auf diesem Puncte seines Systems ist ganz eigenthümlich und wahrhaft unerhört. Unerhört ist die Aufgabe, die er sich stellt, unerhört die Denkanstrengung, die er sich selber zugemuthet hat und dem Leser zumuthet, unerhört sein Beweisgang. Es ist unmöglich, diesen mit einfachen Worten so auseinander zu legen, dass er verständlich würde, und doch ist es eben so unmöglich, mit vornehmer Geringschätzung „seiner Unbehülflichkeit im Ausdruck" an dieser Schwierigkeit vorbeizupassiren. Denn die höchste und wichtigste Frage der Philosophie, ja die Philosophie selbst steht im Spiel. An diesem Punct hängt die menschliche Erkenntniss noch fest, weil die Entscheidung Kants nicht allgemein verständlich gemacht werden kann. Eine Menge philosophischer Systeme sind über ihn hinweggequollen; eine naturwissenschaftliche Erkenntniss von unermesslicher Ausdehnung hat sich seither entwickelt und zu philosophischer Höhe hinaufgearbeitet. Aber

die berühmten nachkantischen Systeme sind fast vergessen und das Zurückgreifen auf Kant, die Beschäftigung mit Kant ist heute mit immer verstärktem Antrieb in allen sinnvollen philosophischen Arbeiten zu finden. Die bedeutungsvolle Erscheinung auf dem Gebiete der Philosophie, der Positivismus, wie er sich in Deutschland entwickelt hat, unternimmt es, die Ergebnisse und Anschauungsweise der exacten („positiven") Wissenschaften direct mit Kantischen Grundlagen zu verknüpfen.

Noch mehr! Riehl, der Hauptvertreter dieser Richtung, theilt nach kritischen Gesichtspuncten die Philosophie überhaupt in wissenschaftliche und unwissenschaftliche ein. Trotzdem gelangen wir nicht vorwärts. Der wissenschaftliche Positivismus ist weit entfernt, sich allgemeiner Anerkennung zu erfreuen. Andere müssen sich, wie gesagt, den Vorwurf gefallen lassen, nicht wissenschaftlich zu sein. So ist die Kritik der reinen Vernunft gewissermassen zu einem Hemmniss für die Entwickelung der Philosophie geworden. Die schwere Arbeit, sie von dem todten Punct loszulösen, muss unter allen Umständen gethan werden. Sie besteht wesentlich in einer kritischen Analyse der „Deduction".

Kant hatte nach seiner grossen Entdeckung vom Jahr 1769, dem ersten Fusspunct streng wissenschaftlicher Forschung in der Philosophie, in unablässigem Ansturm das Kernwerk des Idealismus erklommen. Das receptive, negative Wesen der Sinnlichkeit führte ihn von selbst von den Anschauungsformen zur Entdeckung der der Spontaneität angehörenden, positiven „subjectiven Bedingungen des Denkens" (I. 89), zu den Kategorien. Er hätte, wie er auch zu thun gedachte, sogleich als reinsten, klarsten Ausdruck seiner Überzeugung den kühnen, fast übermüthig klingenden Hauptsatz des Idealismus, „dass wir der Natur das Gesetz vorschreiben" (I. 114, 125, 127, 126), aussprechen können. Allein dieser Ausspruch, entgegen seinem Versprechen, liess lange auf sich warten, das ganze achte Jahrzehnt verfloss darüber, und das Haar, das er nachträglich in der Sache gefunden hatte, lag ohne allen Zweifel in der Schwierigkeit zu beweisen, wie subjective Bedingungen des Denkens objective Bedeutung gewinnen können, oder (wie wir uns besser ausdrücken müssen, um nicht sogleich der Zwei-

deutigkeit zu verfallen) wie im Erkennen Denken und Sein in Übereinstimmung gebracht werden. Gewiss war eins: dass Kant das „Streben seiner besten Kraft“, die grosse Entdeckung seiner intuitiven Vernunft, das Fussbrett einer ganz neuen Erkenntniss, dass er den Standpunct des Idealismus nicht aufgeben konnte. Aber auf der anderen Seite widerstrebte durchaus seinem nüchternen, in Naturwissenschaft und Mathematik wohlgeschulten Verstande die Berkeley'sche Identification von Esse und Percipi, die Lehre, die, obwohl sie nicht widerlegt werden kann (Vorr. II. XXXIX), doch vor den Augen verständiger Menschen mit dem Makel der Lächerlichkeit behaftet ist. Trotz seines Idealismus fiel es Kant nicht ein, an der Realität der Aussendinge zu zweifeln, und er getraute sich die Geisteskraft zu, die ewigen Weltaxen des Seins und Denkens so zu beugen, dass sie (im Begriff des Gegenstandes) zusammenstossen sollten. Es war sein Fehler, dass er nicht wusste, dass wirkliche Gegensätze (wie subjectiv — objectiv) unversöhnlich sind, und die Unversöhnlichkeit dieser Gegensätze ist es, die macht, dass die „Deduction“ den Leser anstarrt, wie das Räthsel der Sphinx selbst. Hier spielen die Gegensätze des Denkens und Seins unausgesetzt durcheinander, wie zwei Fäden, die zum gordischen Knoten verschlungen sind. Ihre Auseinanderlösung, im Einzelnen vollzogen, würde eine Arbeit voraussetzen, die sich nicht lohnen würde, weil Kant sich auf unbestimmte, zweideutige, mit willkürlicher Bedeutung ausgestattete Begriffe stützt, die in seinem eigenen Gebrauch schwankend sind, im Kopf des Lesers ganz unberechenbare Auffassungen erzeugen, so dass eine Verständigung nie erzielt werden kann. Auf solcher Höhe der Abstraction muss aber jeder Fehler ausgeschlossen sein! Hier kann nur die Allgegenwart der Anschauung vorwärts bringen! Ist da oben das Gerüstwerk des Denkens auch so fein wie Spinnweb, so muss doch das rectangulare Gefüge der Silberfäden deutlich hervortreten, soll anders der Mindergeübte noch wissen, wo und was er denkt, soll das von einem überlegenen Geist Geschaute verwerthbar sein und von allgemeiner Geltung.

Man möchte das, was hier noth thut, mit Rücksicht auf die zwei zum Knoten verschlungenen Fäden, mit der Methode der

electiven Färbung vergleichen, wie sie von unseren grossen Microscopikern geübt wird, wenn sie zwei verschiedene Gewebselemente deutlich machen wollen. Würde sie hier einerseits für die Begriffe, die im Dienste seiner ersten und obersten Rücksicht, des Idealismus, stehen, andererseits für die Begriffe, durch die er den äussersten, abstrusen Folgerungen des Idealismus zu entgehen sucht, die im Dienste des Realismus stehen, verwerthet, so würde sich der gordische Knoten in ein Gewirre von zwei verschieden gefärbten Fäden verwandeln, und die Entwirrung wäre dann sehr erleichtert.

Stellt sich ein Philosoph die Aufgabe, irgend einen Widerspruch aufzuheben oder zur Versöhnung zu bringen, so kann man sicher sein, dass irgendwo ein Begriff auftaucht, der sich zwischen zwei echte Gegensätze einschiebt, an beiden theilhabend, dadurch die Schärfe der Contraste herabmildernd und die Empörung der Vernunft beruhigend. So steht auf der Scheidewand der idealen und realen Welt, *to make both ends meet*, der Begriff des „Gegenstandes"; denn die gegenständliche, objective Geltung einer subjectiven Bedingung soll ja eben bewiesen werden. Ohne Umschweife hingestellt heisst das Problem: es soll bewiesen werden, dass eine Denkbedingung Seinsbedingung sei; woraus von selbst ersichtlich ist, dass die Aufgabe falsch gestellt ist. Es ist unmöglich, weil Denken ursprüngliche Seinsform ist, Denken und Sein sich also gegenüberstehen wie Inhalt und Form, als wahre Gegensätze, als solche unabhängig von einander, gleichberechtigt neben einander. Ebenso gut könnte man von etwas Weissem beweisen wollen, dass es schwarz sei. Hier giebt es nur ein Entweder — Oder, keine Versöhnung, da der reine Gegensatz immer zweitheilig, *oppositio bipartita*, ist und einer scheinbaren Dreitheilung (wie bei Grösse, Raum und Zeit) immer eine doppelte Theilung zu Grunde liegt. Der Erscheinung (Form) gegenüber ist der „Gegenstand" Inhalt, dem Ding an sich gegenüber Form. Es giebt aber nur Physisches, raumzeitlich Ausgedehntes, also Erscheinung, und das was h i n t e r ihm steht, also das Metaphysische; *tertium non datur*. Die Incommensurabilität der Kantischen und heliocentrischen Auffassung, die uns verwehrt, seinem

Gedankengang genau zu folgen, liegt im letzten Grund in Kants rationalistischer Verwechselung von Form und Inhalt.

Idealismus und Realismus verhalten sich selbst wie Form und Inhalt; sie gehören zusammen wie diese und dürfen sich daher als Weltanschauungen nicht ausschliessen, auch nicht in eins zusammenfallen, sondern sie ergänzen sich. Mit der Sicherheit des Genies ist Kant auf den idealistischen oder geocentrischen Standpunct gelangt, von wo aus die objective Welt als Erscheinung aufgefasst wird. Die Aussicht ist, vom Standpunct des Seins aus gesprochen, allerdings verkehrt, aber genau verkehrt und bedarf nur des heliocentrischen Complements, der Ergänzung vom Standpunct des metaphysischen Seinsinhalts. Der Idealismus ist richtig; nur der Bauernrealismus, der die Vorstellungen für Seinsinhalte, für Dinge an sich nimmt, ist gänzlich falsch. Es ist aber gerade der Helmholtzische Einzelbegriff, der hierbei in Frage kommt.

Der geocentrische Standpunct der natürlich-sinnlichen Verstandesauffassung ist ein natürlicher Standpunct. Als actives Vermögen der Spontaneität stülpt der Verstand die negativen, receptiven Sinnesdaten der Empfindung um, wie das Auge das Retinabildchen. Die durchgängige Umkehrung schadet dort so wenig wie hier, obwohl es erkenntnisstheoretisch wichtig ist, zu bestätigen, dass sie vorhanden sei. Aber die synthetische Handlung des Verstandes ist hiermit beendigt.

Der logocentrische Standpunct dagegen, in dem der thierisch-sinnliche Verstand durch das Mittel der Wortbegriffe zum menschlichen Erkenntnissvermögen erhoben wird, ist ein künstlicher Standpunct. Wenn auch eingeräumt wird, dass höhere Erkenntniss, zumal wissenschaftliche, nur durch das Mittel der Abstraction vom Sinnlich-Zufälligen erreicht wird, so muss doch andererseits der erkenntnisstheoretische Fehler hervorgehoben werden, wonach beim Übergang vom Helmholtzischen auf den Sigwartischen Begriff die Constanz auf die Form übertragen wird, und wodurch die rationalistische Meinung entstehen konnte, dass Begriffe, die reine Formalbegriffe sind, aus denen alle Seinsbestimmungen der

Empfindung hinausdifferentiirt worden sind, das Wesen einer Sache bedeuten. Und wenn ferner Kant, der rationalistischen Auffassung getreu, diese abstracten Begriffe, die einer ganz offenbar analytischen Denkthätigkeit [1]) ihre späte Entstehung verdanken, gerade mit der obersten, centralsten Leistung der synthetischen Einheit der Apperception, der Recognition, verknüpft, so ist klar ersichtlich, dass es mit seinem Beweis der objectiven Gültigkeit der Kategorien ganz übel bestellt sein muss. Nur sein Ziel hat er fest im Auge; um dahin zu gelangen, ist ihm Alles recht: Bretter, Stricke, Latten, Lappen, Alles muss ihm dienen, so dass die Structur schliesslich einer Hinterwäldlerhütte mehr ähnlich sieht, als einem griechischen Tempel mit Säulenstellung und Architraven, wie es eigentlich sein sollte. Man kann sagen, Kant compensire einen Fehler durch einen anderen. [2])

Es ist bewunderungswürdig, dass Kant dennoch zu seinem Ziel gelangt, weit weniger der Eifer, mit dem seine Anhänger diese Beweisführung als das Höchste preisen. Es mag wohl schwer sein, sich durch den hohen Grad der Dunkelheit von einem so grossen Denker nicht bestechen zu lassen, als ob die Schwierigkeit des Verständnisses mit dem Werth der Sache gleichen Schritt halte. Auch nur die Bemühung, sich den Zugang zu dem Geheimniss erzwingen zu wollen, ist nicht gering, und Niemand will gern umsonst arbeiten. Wo die Leuchte der Anschauung nicht aufgesteckt werden kann, verliert sich sehr bald selbst der Maassstab für das Richtige überhaupt.

---

[1]) Hierauf ist besonders nachdrücklich aufmerksam zu machen, weil hier die Fehlerhaftigkeit am deutlichsten hervortritt. Was Kant der synthetischen Einheit der Apperception anrechnet, gehört längst schon der analytischen Einheit an.

[2]) Der berühmte Hertz, der Entdecker der electrischen Wellen, behauptet von sich, dass er durch dasselbe Mittel zur Erkenntniss seiner Entdeckung gelangt sei. Damit stimmt eine Aussage Schopenhauers, wonach man längst des Resultats gewiss sei, bevor man den Beweis dafür aufsuche; woraus hervorzugehen scheint, dass die logische Auseinandersetzung hinter dem Werth einer Intuition zurückstehe.

Idealismus, zu Ende gedacht, der alsdann allerdings nothwendig zum erkenntnisstheoretischen Solipismus führt, schlägt von selbst in den echten Realismus um, als seiner nothwendigen Ergänzung. Kant, der vom geocentrischen Standpunct durch den logocentrischen abgedrängt wird, schielt dennoch etwas nach den verlassenen Fleischtöpfen des Bauernrealismus hinüber, wenn er sich so sehr gegen die Zumuthungen des Idealismus wehrt. Auch Berkeley ist es nicht besser ergangen, der da ein besonderes Sein der Geister zuliess, wo ihm die Erfahrung doch kein anderes darbot, als das Sein des *Percipi*. Schopenhauer verfuhr folgerichtiger, indem er die objective Welt kurzweg als Vorstellung erklärte; sogleich verfiel er zur Belohnung auf die gegensätzliche Betrachtung der inneren Erfahrungsdaten. Freilich passirte auch ihm das Missgeschick der Verwechselung von Form und Inhalt. Nicht einsehend, dass das zum Willen hypostasirte Wollen dadurch nicht mehr enthält und immer nur Seinsform bleibt, macht er den Willen zum Seinsinhalt (Wesen der Welt), und, indem er wie Kant die Grenze im Sein übersieht, sogar zum Universalwillen = Sein an sich.

Kants Doppelstellung auf dem geocentrischen und logocentrischen Standpunct tritt am anderen Ende der Gesichtslinie in der Abtrennung der Erscheinung vom Gegenstand zu Tage. Er ist bemüht, Erscheinung aus dem Verstandeserkennen ganz hinauszudrängen. „Ohne Function des Verstandes können Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden" (I. 90). „Anschauung bedarf der Function des Denkens auf keine Weise" (91). „Erscheinungen existiren nur in unserer Sinnlichkeit" (127). Dies ist sicherlich gegen den Sprachgebrauch, und daher darf man auch Erscheinung nicht mit Empfindungsgrösse identificiren, ohne Gefahr zu laufen, dass beim Begriff der Erscheinung ein Moment der Spontaneität dennoch mit gedacht werde. Ganz im Gegentheil enthält Erscheinung das Ganze des gedachten Objects, und was ihr als Gegensatz gegenüber steht (h i n t e r ihr steht), ist das metaphysische Ding, das Ding an sich. Hier ist eine allgemeine Bemerkung am Platz. Alle substantivirten Formalbegriffe, wie Erscheinung, enthalten eine Zweideutigkeit in sich, je nach-

dem sie in der Zeit- oder in der Raumebene gedacht sind, entsprechend der Doppelsynthese des Verstandes. Bedeutet Erscheinung in erster Linie das Vorbeifliessen am Auge, so ist sie, wenn im Raum betrachtet, die constante Summe der Zeitebenen, das was erscheint, der Gegenstand. Der Begriff Erscheinung verbindet hier sehr glücklich den doppelsynthetischen Vorgang zur Einheit im Bewusstsein. Im Bereich der Erkenntnisstheorie muss man sich aber immer Rechenschaft darüber geben, in welcher Ebene man denkt, um der verhängnissvollen Verwechselung zwischen Form und Inhalt zu entgehen. Der Ausdruck z. B.: „Die Bevölkerung Deutschlands nach dem dreissigjährigen Kriege“ giebt einen ganz verschiedenen Sinn, je nachdem „Bevölkerung“ zeitlich oder räumlich genommen wird. Ebenso steht es mit dem für uns so wichtigen Begriff der Erfahrung, der ursprünglich im zeitlichen Sinn genommen werden muss, den Kant aber immer nur im räumlichen Sinn (= Gebäude objectiver Erkenntniss) nimmt, worauf wir noch zurückkommen werden.

Ganz im Dienste dieser Abdrängung steht der Satz (I. 97), dass „eine einzelne Vorstellung, isolirt, keine Erkenntniss sei.“ Dann wieder (108): „Alle Vorstellungen haben als solche ihren Gegenstand. Erscheinungen sind selbst nur Vorstellungen, die ihren Gegenstand haben, der also von uns nicht mehr angeschaut werden kann, der transscendentale Gegenstand = X, der überall derselbe = X ist“. Dann die Entgegensetzung „des Gewühls der Erscheinungen“ (110) und „des blinden Spiels der Vorstellungen“ (111). Dann spricht er (120) von „einer Erscheinung, die mit Bewusstsein verbunden ist, und einer solchen ohne Bewusstsein, die gar nichts ist“ — eine etwas seltsam klingende Behauptung. Ebenso bekundet die Behauptung (99), „Vorstellung sei in einem Augenblick enthalten“, welch' falsche Vorstellung seinem Begriff der Synthese zu Grunde liegt. Vorstellung ist immer ausgedehnt, weil das Denken es ist, und die Zusammenfassung des Mannigfaltigen zu einer Einheit kann nur dadurch erfolgen, dass das Denken, trotz seiner Ausdehnung in der Zeit, eine untheilbare Einheit ist. Nicht im Bewusstsein, das nur ein Beziehungspunct ist, sondern im Denken vollzieht sich demnach die Synthese der Vorstellung. „Der Ver-

stand bringt Ordnung in das Gewühl der Erscheinungen" ist nicht so zu verstehen, als ob ein Policeimann in einen Haufen Betrunkener hineinführe, sondern nach Art eines Drehkreuzes, das den Verkehr vor dem Schalter regelt, ohne zu fragen, ob der Kommende vollwichtiges Geld oder falsche Münze zur Bezahlung bringe. Das will sagen, dass in jeder Art von Vorstellung ebenderselbe Actus der Synthese stattfinde, auch sogar im Falle der Hallucination, und dass daher im Verstand allein die Elemente nicht enthalten sind, die die objective Gültigkeit, d. i. Wahrheit (I. 125) zur Entscheidung bringen. Wahrheit ist Übereinstimmung zwischen Denken und Sein, nicht Übereinstimmung innerhalb des Denkens, also zwischen Erscheinung und Gegenstand. Es muss Gleichgewicht bestehen zwischen vorbewusster Empfindungsgrösse und Vorstellung; das im gewöhnlichen thierisch-sinnlichen Erkennen vorausgesetzt wird, aber der Täuschung wohl unterliegt, jedoch nicht, weil die Kategorien nicht angewendet würden. Der Hallucinant verwechselt Fläche und Körper, hält das Flächenbild seines Auges für einen vollwichtigen, körperhaften Begriff. Würde er weitere sinnliche Daten auf ihre Übereinstimmung mit der Vorstellung prüfen, z. B. der Erscheinung den Puls fühlen oder Temperaturmessungen anstellen, so würde er bald darüber ins Klare kommen, wo es zur objectiven Gültigkeit seiner Vorstellung fehlt.

In welchem Sinne aber die Kategorien den Erscheinungen die Gesetzmässigkeit verschaffen (I. 126); in welchem Sinn der Verstand also der Natur Gesetz und Ordnung vorschreibt; in welchem Sinn die Bedeutung der Kantischen Deduction gelegen sei: das wird am besten aus seinem Begriff der „möglichen Erfahrung" verständlich. Ausgehend von der wirklichen Erfahrung können wir unter möglicher Erfahrung oder Erfahrung überhaupt nur das verstehen, was übrig bleibt, wenn die Wirklichkeit hinausgedacht ist, also das allen gegenständlichen Begriffen Gemeinsame, das Grundschema aller Synthese. Kurz, die im Raum (constant) gedachte mögliche Erfahrung ist nichts anderes als unser ausgedehntes Bewusstsein, das wiederum identisch ist mit dem dreidimensionalen Vorstellungsraum, und dessen dreidimensionales

Grundschema ist's, das (durch Doppelsynthese der kategorialen Begriffe entstanden) Allem, was auf einen Bewusstseinsmittelpunct denkend bezogen sein will, vorgeschrieben wird. Es ist „das Object überhaupt, das X, der transscendentale Gegenstand" (109), der dem empirischen Begriff objective Realität verschafft. — So wenigstens kann ich mir verständlich machen, was Kant meint, und worauf er abzielt. Aber auch sein Fehler wird deutlich!

Also sind, was Kant bewiesen haben wollte, die Kategorien Bedingungen der Erfahrung! Allein bei der Aufnahme in das dreidimensionale Grundschema der Vorstellungen wird kein Unterschied gemacht; Alles, Gegenstand und Einbildung, muss sich gleichermaassen fügen. Der Gedanke, als ob der Verstand unter das Gewühl der empirischen Synthese (110) Ordnung bringen müsste, ist die Geschichte vom Chaos ins Erkenntnisstheoretische übersetzt; wie wenn man ein Lehrbuch der Geologie mit dem berühmten Vers des Ovid:

Ante mare et terras, et quod tegit omnia . . .

beginnen wollte.

In jeder einzelnen, von aller Verbindung losgelösten Erscheinung ist die synthetische Kraft des Verstandes vollständig enthalten. Einheit in das Mannigfaltige (111) kommt durch den Actus des Denkens überhaupt hinein, und wenn Kant (I. 97) das Gegentheil behauptet („eine einzelne Vorstellung ist keine Erkenntniss"), so thut er wie Einer, der einen Sack Weizen vor sich hat und das Wesen davon im Haufen, nicht im einzelnen Weizenkorn erblickt. Durch Wiederholung ebendesselbigen kommt aber doch nichts Neues hinzu — noch weniger aber durch das, was er begriffliche Synthese nennt, Recognition im Begriff (I. 103); denn das ist gar keine Synthese, sondern ein **analytischer Vorgang**. Aus seinen eigenen Beispielen, des Ziehens einer Linie und des successiven Hinzuthuns beim Zählen, geht dies unzweifelhaft hervor. Ich bringe zwei Einzelvorstellungen von Pferden keineswegs durch Synthese in einen einzelnen, den gemeinsamen Begriff „Pferd" zusammen, sondern indem ich das Besondere hinausdenke, fallen sie von selbst zusammen, ohne Verstandes-

thätigkeit, die vielmehr hier analytisch, im Hinausdenken, Abstrahiren, Quasi-Differentiiren enthalten ist. Ganz dasselbe geschieht in Kants Beispielen. Zwei Linienstückchen fallen durch Abstraction der Grenze in eins zusammen; die Linie wächst also durch analytische Einheit der Apperception, und in Bezug auf die Zahl wird der analytische Vorgang durch die Veranschaulichung am Quadrat (s. z. B. S. 213) so deutlich gemacht, dass von da aus gerade die Grundlage der Kantischen Kritik am erfolgreichsten erschüttert wird, und auch immer da zuerst angepackt werden sollte, da auf der Lehre vom synthetischen Urtheil apriori, das in der Mathematik herrschen soll, die Kritik ja beruht.

Versuchen wir ebenfalls von unten herauf (I. 119) ein Bild der Begriffsbildung zu geben, was gleichzeitig die Darstellung der Standpuncte ist, die das Erkennen einnehmen kann.

Der Sprung vom kosmocentrischen auf den heliocentrischen Standpunct ist ein Vorgang, den man mit dem Furchungsprocess des befruchteten Eies vergleichen könnte: Vor uns liegt der unbestimmte Nebelfleck des Seins an sich. Nun zeigt sich darin eine mediane Spaltungslinie, die an die Stelle des transscendenten Überbegriffs den metaphysischen Begriff der zwei gegensätzlichen Seinsinhalte setzt, die sich gegenseitig begrenzen, also formbegabt sind, also Form und Inhalt zugleich. Sowie das Bewusstsein in dem einen sich niederlässt, oder, was dasselbe sagt, sowie aus der allgemeinen Seinsform des Wollens (Schopenhauer) die gegensätzliche Seinsform des Denkens sich abhebt, (obwohl beide nichts anderes sind, als Ausdehnungen der metaphysischen Seinsgrösse in Zeit und Raum), so verwandelt sich der Standpunct des Subjects, der Mittelpunct des Bewusstseins dem Object gegenüber, in den geocentrischen Standpunct. Die Durchschnitte durch das Innere der als ausgedehnt gedachten subjectiven Seinsgrösse, die, an der Zeitlinie aufgereiht, an dem Bewusstseinsmittelpunct vorbeipassiren, Ebenen, die die Empfindungsgrössen enthalten und beiden relativen Seinsgrössen gemeinsam angehören, erscheinen dem Subject (weil der Verstand das, was er von seiner Peripherie oder dem perigeischen [sinnlichen] Standpunct her bezogen hat, umstülpt) verkehrter Weise als äussere Objecte, und so verwan-

delt sich die objective Hälfte des Seins, wie durch unendlich wiederholte Furchung, in Myriaden von scheinbaren Einzelwesen, die aber alle miteinander (da sie nur Formgebilde sind) die hinter ihnen verborgene inhaltliche Seinsgrösse des Objects ausmachen. Da die Gewohnheit des Nach-Aussen-Denkens uns völlig sicher gemacht hat, so bedarf es einer Umdrehung des Denkens von aussen nach innen, also einer rectangularen Drehung, um von dem gewohnten geocentrischen auf den heliocentrischen Standpunct, dem Standpunct des mit dem Bewusstseinsmittelpunct identisch verbundenen Seinsinhalts, wieder zu gelangen. Der erste der genannten Standpuncte ist selbstverständlich nur imaginär, da er einem transscendenten oder Unbegriff entspricht. Die drei anderen sind, obwohl sie ganz verschiedene Bewusstseinsbilder liefern, natürliche Standpuncte. Der fünfte und letzte aber, der logocentrische Standpunct, ist ein künstlicher, dem keine synthetischen, sondern nur analytische Begriffe oder, besser gesagt, keine Integrale, sondern nur Differentiale zu Gebote stehen. (Vergl. die Figur 17, S. 178.) Obwohl es nur mit seiner Hülfe möglich ist, die höchste Erkenntniss und, vermöge seiner Einheitsbegriffe, den heliocentrischen Standpunct selbst wieder zu erreichen, so dürfen seine Begriffe doch da, wo es sich um die transscendentale Analytik, d. h. die Analyse eines synthetischen Seelenvermögens, handelt, nicht beigemischt werden.

Kant lehrt: Wir erkennen die objective Welt nur insofern die Objecte Erscheinungen sind. Das heisst, frei von aller Zweideutigkeit in unserer Sprache ausgedrückt: der objective Seinsinhalt kann nur als Form durch die Erfahrung ins Bewusstsein eintreten. Insofern die Formen, unter denen dies geschieht, dem Subject angehören, schreiben wir der Natur, dem Inbegriff der Welt des Objects, unsere Denkgesetze vor. Ein Object kann in eine Erfahrung (Bewusstsein) nur eintreten, insofern es den Denkgesetzen conform ist und sich ihnen unterwirft. Darin ist, glaube ich, der Hauptsatz von Kants idealistischer Weltanschauung enthalten, vor dessen Grösse wir uns willig beugen. Das Object, sagen wir weiter, kann aber desshalb nur als Form auftreten, weil das Denken eine Seinsform ist. Es ist aber eine solche, weil es eine

in begrenzter Zeit ausgedehnte Thätigkeit am Sein ist. In dem in der ausgedehnten Zeiteinheit vor sich gehenden Actus des Denkens muss das „Mannigfaltige“ synthetisch verbunden und so auf den Mittelpunct des Bewusstseins bezogen werden, wenn Erfahrung zu Stande kommen soll. Insofern nun, nach Kant, die Kategorien die Einheitsbedingungen hierfür sind, sind sie die Bedingungen der Erfahrung, und insofern diese die „Gegenstände“ enthält, sind sie die Bedingungen der Gegenstände und haben demnach gegenständliche oder objective Gültigkeit oder Wahrheit.

Der gemeinschaftliche Begriff, der die Übereinstimmung zwischen Denken und Sein (Wahrheit in unserem Sinn!) gewährleistet, ist die Form. Gegenstand ist gedachte Form; das der gedachten Form zunächst zu Grunde Liegende ist die Seinsform und zwar in doppelter Hinsicht, als Inhaltsform (Form, unter der gedacht wird) und als Forminhalt (Form, die in Gedachtes verwandelt wird); das der Seinsform zu Grunde Liegende ist der Seinsinhalt. Hier ist die Leiter vom Sein zum Bewusstsein vollständig hergestellt. Ist dies auch bei Kant der Fall? Nein! Es fehlt ihm der vermittelnde Begriff der Seinsform überhaupt, sowohl des Forminhalts als der Inhaltsform. Jene (nämlich die Empfindungsgrösse) hat er bei der Untersuchung über die reine Vernunft absichtlich ausser Acht gelassen, und für diese bricht der Faden in der reinen Vernunft, d. h. eben bei den Kategorien, plötzlich ab. Ist es aber nicht völlig klar, dass, wenn die Kategorien am Ursprungsende nicht bis zum Sein reichen, sie dies am äusseren Ende auch nicht thun werden; dass also ihr objectiver Gebrauch (d. h. sofern Gegenstände erkannt werden) nur innerhalb der Vorstellung gültig sein kann. Soweit wollte Kant auch ausdrücklich nur gehen. Objective Gültigkeit soll keine Seinsgültigkeit sein, sondern nur die Erfahrung überhaupt (mögliche Erfahrung) betreffen, das allgemeine, durch die Kategorien beherrschte Schema der Beziehung aufs Bewusstsein. Das aber ist dem innersten Wesen nach reiner, klarer, unverfälschter Idealismus, und er darf diesen idealistischen Character seiner Lehre nicht dadurch verdecken wollen, dass er transscendentalen Idealismus mit empirischem Realismus identificirt. Sein und

Denken sind ewige Gegensätze; jedoch als Seins**inhalt** und Seins**form** im Seinsbegriff vereinigt. Es hätte also die Übereinstimmung von Inhalt und Form nachgewiesen werden müssen, wenn er die Identität von Idealismus und Realismus hätte behaupten wollen. Dies ist aber nur möglich, wenn für beide Begriffe (Inhalt und Form) ein gemeinsamer, beiden angehöriger Begriff aufgefunden wird. Wir verfügen über ihn doppelt: als Inhaltsform und Forminhalt, und zwischen Denken und Sein vermittelt der Formbegriff. Erst die Übereinstimmung der Denkform mit der Seinsform (und umgekehrt) gewährleistet **neben** dem Idealismus einen Realismus, als seiner gegensätzlichen Ergänzung, nicht als Identität. Von unserer Anschauungsweise aus würden wir demnach folgender Maassen deduciren.

Die subjectiven Denkformen stammen vom subjectiven Sein her und sind uns von diesem vorgeschrieben. Soll eine objective Erfahrung stattfinden, d. h. soll ein Ding, das nicht ich selbst bin, auf mein Bewusstsein bezogen werden (was an sich gar nicht nothwendig wäre, da beide neben einander ohne Erkenntnissbeziehung, aber nicht ohne Seinsbeziehung bestehen können), so muss sich der äussere Seinsinhalt meinen Denkformen anbequemen. Ich schreibe ihm die Gesetze vor, unter denen er eintreten darf. Da nun das Denken eine Ausdehnung in der Zeit ist, also eine Seins**form**, so kann auch alles aufs Bewusstsein Bezogene, alles Gedachte oder Vorgestellte nur als **Form** ins Bewusstsein eintreten. Alle Denkbegriffe sind Formalbegriffe. Daher muss ein Seinsinhalt in eine Formenreihe aufgelöst werden, und zwar entsprechend den **ursprünglichen** formalen Denkbegriffen meines Bewusstseins. **Insofern** sind diese Denkbegriffe Bedingungen seines Eintritts, Bedingung der Erfahrung und der Dinge (Gegenstände), in die der äussere Seinsinhalt sich hat müssen auflösen lassen, und die Denkbegriffe haben daher gegenständliche oder objective Gültigkeit. Allein der äussere Seinsinhalt **kann** sich auch diesen subjectiven Denkbedingungen unterwerfen, weil diese noch mehr als objective, weil sie Seinsgültigkeit haben, indem die Kategorien vom subjectiven Sein hergeleitet sind, das mit dem objectiven zusammen in unlöslicher

(Seins-) Relation mit gemeinschaftlicher Grenze steht, woraus denn von selbst erhellt, dass die von dem einen abgeleiteten Begriffe auch fürs Andere gültig sind. Wir unterschreiben also den Hauptsatz des Idealismus mit Kant, dass wir der Natur, als dem Inbegriff der Welt des Objects, die Gesetze vorschreiben, nicht jedoch ohne die Ergänzung, die als Hauptsatz des Realismus gelten kann, dass uns unsere eigene subjective Welt, d. h. unser eigenes vorbewusstes Sein, die Gesetze zuvor vorgeschrieben hat.

Aus den Begriffen der Apprehension, Association, Reproduction, Recognition, Affinität, Apperception wird man wenig Gutes schöpfen. Weit wichtiger ist es hervorzuheben, dass im Denken ein Untheilbar-Ausgedehntes gegeben ist, das — selbst ein Widerspruch — den Widerspruch der Einheit des Mannigfaltigen erklärt; oder wie Kant sich ausdrückt: dass „die Sinnlichkeit, die die Erscheinungen enthält, nur in der Einheit der Apperception möglich sei" (I. 127). Was gedacht ist, mag es ein regelloser Haufen (111), ein Gewühl (110), ein blindes Spiel von Vorstellungen (113), eine Wahrnehmung des empirischen Bewusstseins im Gemüth, das meinem Bewusstsein noch nicht angehört (122), gewesen sein, hat durch das Denken sozusagen das Commando „Stillgestanden!" an sich erfahren, das aus einem Wirrwar einen Heereskörper macht, indem die Erscheinungen, Gegenstände, Grössen nach Zeit und Raum geordnet, in das dreidimensionale Schema des Bewusstseins, der Erfahrung überhaupt, des Vorstellungsraumes, hineingestellt werden. Erfahrung überhaupt fällt so in der That mit dem Object überhaupt (I. 126), dem transscendentalen Gegenstand, dem X, das überall dasselbe ist (109), dem Bewusstseinsaequivalent der objectiven Seinsgrösse, zusammen. Aber das Zufällige ist aus dem Bewusstsein dadurch nicht geschwunden; es ist nur in gegensätzliche feste Beziehung zum Nothwendigen gebracht. Was in der reinen Zeit geschaut ist, ist nothwendig, was im Raum, zufällig. In dieser Weise können die folgenden Sätze Kants gedeutet und in die heliocentrische Sprache übersetzt werden: „Erscheinungen existiren in der Sinnlichkeit". „Empirische Gesetze können ihren Ursprung nicht vom reinen Verstand herleiten". (I. 127.) Es sind solche, die nicht

unter der reinen Zeitbedingung stehen, da diese allein Gesetze geben kann, Verstandesgesetze, weil das Denken eine Ausdehnung in der Zeit, ja die Zeitlinie selbst ist. Die „numerische Identität“ (I. 127) beweist, dass etwas in der Einheit der Zeit, also in der reinen Zeitlinie, also verstandesgesetzmässig gedacht ist, und die „transscendentale Bedingung der Nothwendigkeit“ (I. 127) ist nur die Zeit, in der die Einheit (die untheilbare Ausgedehntheit) des Denkens vor sich geht. Die Synthesis des Denkens kann aber auch im Raum vor sich gehen; diese ist die „empirische Synthese“ (I. 110), das „Gewühl“, in das erst die Zeitrichtung des Denkens Ordnung bringt, indem sie es auf ihre Dimension senkrecht stellt und so ordnet. Hier ist alles bei Kant trefflich gesagt, und die durchdringende Kraft seines Denkens, das von Anschauung gar nicht geleitet ist, ist bewunderungswürdig. Trotzdem muss hervorgehoben werden, dass er logocentrisch denkt, wenn er den thatsächlichen Widerspruch (das Metalogische) in der Untheilbarkeit (Einheit) des ausgedehnten Denkens übersieht und die synthetische Einheit dem Denken nimmt und der Apperception, d. i. dem Bewusstseinsmittelpunct, überträgt. In einem Punct kann aber nur Intensives, nichts Extensives, kein Gewühl ausgedehnter Erscheinungen synthetisch vereinigt enthalten sein. Man wird zugeben müssen, dass durch die rectangulare Scheidung von Einheit und Mannigfaltigkeit nach Zeit und Raum die Betrachtung an Klarheit ausserordentlich gewinnt, und, durch die Zurückführung der „synthetischen Einheit der Apperception“ auf den Beziehungsmittelpunct für das Denken, der mystische Schimmer dieser dunkeln Einrichtung verschwindet. „Synthesis geht aller empirischen Erkenntniss voraus“ (I. 130) heisst: wenn eine Erkenntniss möglich sein soll, muss die Fähigkeit zu denken vorher vorhanden sein! Reines Denken geschieht in der reinen Zeitlinie, wodurch das dreidimensionale Gerüste nach den Kategorien bestimmt ist. Verknüpfung und Einheit geht der Erfahrung voraus und macht sie möglich; da ist kein Zweifel. Kant hat das Richtige in seinem Geiste geschaut, hat aber den Widerspruch (das Metalogische), den der Rationalist und Logiker, als im Begriff des Denkens enthalten, nicht zulassen durfte, dafür in seine Beweisführung aufnehmen müssen.

2. Deduction nach der zweiten Auflage.

Bekanntlich hat Kant diese Beweisführung, die ihm selbst nicht mehr als genügend vorgekommen war, in der II. Auflage von Grund aus umgearbeitet. Eine wesentliche Verbesserung wird man aber nicht erwarten; denn eine Umgestaltung des von ihm geschaffenen Verhältnisses des Idealismus zum Realismus konnte er doch nicht durchführen. Dennoch ist es von hohem Interesse, die Gründe kennen zu lernen, die ihn zur Abänderung bewogen haben.

Schopenhauer, der sich über die „Verschlimmbesserung" der II. Auflage in Hinsicht auf die Paralogismen und die Widerlegung des Idealismus sehr hart auslässt, hat gegen die Abänderung der Deduction nichts einzuwenden. Der Form nach ist sie sicherlich keine Verschlechterung. Das, worauf es ihm doch ankommt, die oberste Bewusstseinseinheit, finde ich schärfer hervorgehoben; er geht directer auf sein Ziel los; auch das, was sich in der Vorstellung „Ich denke" vorfindet, die Einheit und die Verbindung, ist deutlicher getrennt neben einander gestellt. Daher halte ich die Auseinandersetzung für verständlicher, wenn auch die Grundschäden dieselben geblieben sind. Für einen solchen halte ich es, dass die Synthesis nicht mit der Empfindung, sondern mit der Erscheinung, d. h. nicht mit einem entschieden der negativen Seite angehörenden, sondern mit einem sehr positiven Begriff beginnt. Für einen solchen Grundfehler halte ich den zweideutigen und schwankenden Begriff des Gegenstandes und vor Allem, dass er das für die höchste Synthese, synthetische Einheit, hält, was bereits Analyse, analytische Einheit, analytische Action des Denkens, Begriffsvereinigung durch Hinausdenken des Verschiedenen, ist. Er fängt eben um eine Stufe zu hoch an und geht daher auch eine Stufe über den synthetisch erzeugten Begriff hinaus.

Ebenso schief ist es um den Gebrauch der Begriffe „möglich" und „nothwendig" bestellt. Kant braucht sie willkürlich, weil sie nicht durch die Gegensätze „wirklich" und „zufällig" in den richtigen Grenzen gehalten werden.

Es geht dem Philosophen wie dem „Taucher“. Sobald er den umklammerten Zweig der Anschauung loslässt, so erfasst ihn der metaphysische Strudel mit rasendem Toben, und es ist unmöglich, sich zu orientiren. Es ist aber ebenso unmöglich, Kant ohne Hülfe der Anschauung zu widerlegen.

Die wahre und einzige Grundlinie der Orientirung, die alle anderen Richtungen bestimmt, ist diejenige, in der das „Ich denke“ ausgedehnt ist, das ist, die Zeitlinie. Denken, kann man sagen, ist eine ebene Curve mit s oder $y = 0$, die also in der Abscissenlinie selbst verläuft. Nach Kant gehört die Zeit dem inneren Sinn an, und er scheidet streng davon die Apperception. Zeit liegt ganz ausserhalb des Verstandes (II. 159). Und doch geschieht das Denken in der Zeit, der Aufbau des Begriffes geschieht in der Zeit. Im Bewusstseinsmittelpunct aber ist nichts enthalten; von ihm kann auch nichts ausgesagt werden, als dass er Beziehungsmittelpunct für das Denken sei. In einem Punct kann nur intensiv Vorhandenes, aber keine Extensität enthalten sein. Von hier aus kann, wie es scheint, Kant corrigirt werden.

Wie lautet es denn, wenn wir trachten, Kants mystischen Grundtext, die „synthetische Einheit der Apperception“, in unser geliebtes Deutsch zu übertragen? „Einheit“ ist Einheit der Vielheit, synthetische Einheit also, Vereinigung des Mannigfaltigen in der untheilbar ausgedehnten Zeiteinheit und Beziehung der gewonnenen ausgedehnten Einheit auf den constanten Beziehungsmittelpunct des Bewusstseins.

Die synthetische Vereinigung im Bewusstsein (d. h. im Denken) muss von der Beziehung auf den constanten Mittelpunct des Bewusstseins scharf auseinandergehalten werden. So wie man dies thut, bemerkt man, dass dem durchdringenden Scharfsinn Kants der geocentrische Irrthum als unübersteigliches, weil gänzlich unbewusstes Hinderniss entgegensteht. Das Beziehen gehört der Synthese, dem Denken, dem Vereinigen des Vielen zum Einen, als solchem nicht an, sondern dem Bereich des Vorbewussten. In einem Punct kann Ausgedehntes nicht vereinigt werden, sondern nur das intensiv (oder qualitativ) Gegebene; sodann aber auch der Begriff der Grösse, insofern diese Kategorie

ebensowohl der Intensität wie der Extensität angehört, und insofern ist Grösse, als Intensität, als Ordinate, als differentiirter Grössenbegriff, als reiner Inhaltsbegriff, als transscendentaler Gegenstand, dem obersten centralen, constanten, punctuellen Bewusstsein angehörig, Bedingung der Erfahrung, also objectiv gültig. Insofern kann die Deduction Kants auch in unserem Sinn gerechtfertigt werden. Fassen wir dagegen den zweiten Theil von Kants Ausdruck, nicht die Einheit der Apperception, sondern den Vorgang der Synthese, ins Auge, so ergiebt sich ein ganz anderes Bild, für das wir Fig. 6, S. 64, in Erinnerung bringen müssen. Auch der constante Beziehungspunct des Bewusstseins, das einen Anfang und ein Ende hat, beschreibt eine Linie, ist also veränderlich, wenn auch nicht in der Zeit, so doch im Raum. Während sich das die Zeit enthaltende Denken nach dem Object hin bewegt (*bc*), bewegt sich der Beziehungsmittelpunct, im Raum, d. h. rechtwinklig dazu in der Richtung *ab*.

Die Linie des Denkens verläuft daher schräg, als Diagonale, wie denn jede Linie eine Synthese aus Raum und Zeit oder Zeit und Raum ist und demnach in ihre erkenntnisstheoretischen Componenten zerlegt werden kann — woraus auch hervorgeht, dass das Denken eine Bewegung, eine Curve, ausgedehnt in einer Ebene, sowohl im Raum als in der Zeit, genannt werden darf.

Kant hat die Synthese der Apperception und die Synthese der Apprehension, welch' letztere er als „Zusammensetzung des Mannigfaltigen in empirischer Anschauung, als empirisches Bewusstsein in der Wahrnehmung" bezeichnet, zur Verfügung; wir dagegen ein centrales und peripherisches Bewusstsein, welche beide sich wie „Ich" und „Denken", wie Inhalt und Form gegenüberstehen. Ersterem aber gehört keine, letzterem dagegen eine doppelte Synthese zu, je nachdem sie in Zeit oder Raum vor sich geht. Hier sitzt der Knoten der Verwirrung. Kant verwechselt, wie die geocentrische Weltbetrachtung überhaupt, die beiden Linien *ab* und *dc*, Fig. 6, von denen die eine im Mittelpunct, die andere in der Peripherie des Subjects gelegen ist, mit einander. Wir gelangen innerhalb der synthetischen Verstandesthätigkeit wieder auf den alten Gegensatz und die

metalogische Gleichsetzung von Form und Inhalt, während er Kant in seiner Entgegensetzung von Apperception und Apprehension verloren geht. Was im objectiven Erkennen verbunden werden soll, ist, was im subjectiven Sein bereits verbunden ist, Inhalt und Form, Einheit und Vielheit. Hier aber sind diese Begriffe gänzlich verschoben, was Kant, der den heliocentrischen Standpunct der Betrachtung nicht kannte, verborgen bleiben musste. Wenn er uns auffordert, in seinem Beispiel vom „Haus im Raum" (II. 162) von der Form des Hauses (d. h. der Anschauung überhaupt) zu abstrahiren, so bleibt im Mittelpunct der Apperception wohl die „Kategorie der Grösse" (II. 162) aber nur als punctuelle Intensität, nicht als Product der „Synthese des Gleichartigen", der Spontaneität, die ganz und gar in der Ausdehnung des Denkens nach Zeit und Raum gelegen ist. Nur im Denken, nicht im Bewusstseinsmittelpunct sitzt die Synthese, und hier ist die „Kategorie der Synthese des Gleichartigen" (gegenüber der Apprehension der Sinnlichkeit) nichts anderes als die Kategorie des ausgedehnten Pseudoinhalts, die Kant von seinem geocentrischen Standpunct aus mit der des metaphysischen Seinsinhalts, der intensiven (qualitativen) Seinsgrösse verwechselt.

Die erste und wahre Synthese im objectiven Erkennen geht (in der reinen Zeit) vom Forminhalt (Empfindungsgrösse) zur ausgedehnten Eigenschaft, zur reinen Form im Raum draussen. Hier ist der Satz der Enantialität, die reine, mathematische Synthese von Inhalt und Form rein verwirklicht, und daher gehört dieser Synthese Nothwendigkeit an, liefert aber dennoch nur das Sinnliche der Einzelwahrnehmung, was bei Kant Sache des zerstreuten, empirischen Bewusstseins ist, das der Nothwendigkeit gänzlich entbehrt. Die zweite Synthese (im reinen Raum) ist im Grunde keine wahre Synthese, keine im Sinne der Integration, sondern nur der Summirung: die Summe der in den Ebenen enthaltenen Eigenschaften wird dem Inhalt gleichgesetzt, entspricht so allerdings dem Enantialsatz, der sich indessen nur zwischen Form und Form, also fälschlicher Weise herstellt. Denn der dreidimensionale Pseudoinhalt ist nur Form und Form und wieder Form. Trotzdem heuchelt er die Einheit, die Constanz, kurz alle

die Eigenschaften, die nach Kant der Synthese der ursprünglichen Apperception (als Kategorien) angehören; wonach man nun allerdings behaupten kann, dass sie Bedingungen der Erfahrung sind und objective Gültigkeit haben; denn dieser Pseudoinhalt ist eben der „Gegenstand". Allein kann nun dieser Gegenstand etwas anderes sein als mein eigenes Vorstellungsgebilde? Ist Kant im Recht, von objectiver Gültigkeit in dem Sinne zu reden, als ob durch die Kategorien eine Realität verbürgt würde, und ist nicht vielmehr die ganze Kette seiner Beweisführung eine wundervolle Rechtfertigung der idealistischen Weltanschauung? Und wie kann es, nach den Anfängen der Dissertation, anders sein?

Gerade diese pseudoinhaltliche Vorstellung, eben weil sie keine echte metalogische Synthese ist, enthält nichts von Nothwendigkeit. Die Raumlinie $ab = dc$ (Fig. 6, Seite 64) ist einem Gummistückchen von unendlicher Elasticität zu vergleichen, das zu jeder beliebigen Länge oder Kürze ausgezogen werden kann und Alles umfasst, von der Natur als Gesammtheit, dem Weltall, bis zum kleinsten Stäubchen, ohne dass die reine Synthese in der Zeit, die Dimension des Denkens, davon berührt würde. Auch hier wieder zeigt sich die oft hervorgehobene, merkwürdige Umkehrung, die nicht etwa ein Vorwurf, sondern (weil sie die genaue Umkehrung ist) eine hohe Anerkennung des Kantischen Denkens sein soll.

Man mag sich besinnen, wie man will, so findet man in der Verkennung des Wesens der Empfindung, die mit dem Übersehen der metaphysischen Form *pari passu* einhergeht, den eigentlichen Grund der Begriffsverschiebungen in der Kritik der reinen Vernunft. Betrachtet man sie als das Aequivalent der Vorstellung, rechnet man sie also dem Vorbewussten, dem Metaphysischen, dem Sein zu, erklärt sie nicht (ganz unbestimmt) als das empirisch gegebene Mannigfaltige, von dem man nicht weiss, wohin es gehört, so ergibt sich Alles von selbst.[1]) Weiteres Nachdenken wird

---

[1]) Dies ist in der That der Ausgangspunct der heliocentrischen Philosophie gewesen. Der Gedanke: Object macht nicht Empfindung im Subject, sondern Object und Subject zusammengedacht sind Empfindung, bezeichnet die vollendete Drehung des Denkens aus der Zeitrichtung heraus in den Raum, oder, was dasselbe ist, aus der Causalität (zeitlicheh Gegensätz-

sich genöthigt sehen, nicht bloss diesen Begriff (der Empfindung) umzudrehen, sondern alle Begriffe von der anderen, entgegengesetzten Seite her zu betrachten, und dadurch gezwungen sein, alles Gedachte mit einer Anschauung zu belegen und dadurch recht eigentlich zu legitimiren. Darin ist nun aber eine Aufgabe enthalten, nicht anders als die im Erlernen des Lesens gegeben ist. Das Kind muss mühsam lernen, die Synthese von Ton und Schrift zu einer neuen Einheit in sich zu vollziehen. Gebt dem Wilden ein Notenblatt: er wird nicht wissen, was mit dem krausen Zeug anfangen. Dem Künstler aber gestaltet es sich von selbst in eine Welt von Tönen; er liest keine Noten, sondern Töne ab. Ebendieselbe Synthese, hier von Abstraction und Anschauung, wird von der heliocentrischen Philosophie verlangt — ein scheinbar Widersprechendes, was aber in der That nur Reintegration von Inhalt und Form auf logocentrischem Boden ist, und so wenig ein Widerspruch, wie die Vereinigung zweier Stücke zur Einheit des Quadrats. Allein diese Kunst will, wie das Lesen, mühsam erlernt sein, und man wolle es daher nur gerecht finden, wenn philosophische ABC-Schützen erst zur Schule verwiesen werden.

Empfindung ist also Bewusstsein der gemeinsamen Grenze von Subject und Object, oder eines Durchschnittes durch die beiden Seinsinhalte, von denen der subjective Theil auf das Bewusstsein bezogen und durch die Spontaneität des Denkens nach aussen, d. h. in das ausgedehnte Bewusstsein oder den Vorstellungsraum hinaus, projicirt wird. Aus der Zusammensetzung der Empfindungsbegriffe entsteht durch einen nochmaligen Act der Spontaneität der Verstandessynthese der äussere Gegenstand

---

lichkeit) in die reine Enantialität (Identität zweier Verschiedenheiten). Z. B. Zunge und Zucker zusammen sind süss; oder, umgekehrt ausgedrückt, die Empfindung gehört dem Subject und Object gemeinsam an, und daraus folgt, dass Empfindung dem Sein angehöre; denn nur im Sein sind Subject und Object identisch verbunden. Ich hatte damals das Gefühl, als spaltete sich die Erde unter mir, und ich sähe bis zu ihrem Mittelpunct hinunter. Von Stund an wusste ich, dass das Räthsel der Welt sein Geheimniss verloren habe. Ich hatte Ein und Dasselbe in zwei verschiedenen Sprachen ausgedrückt vor mir, und das Innere der Welt konnte nun in der Muttersprache des Verstandes, in sinnlich-anschaulichen Begriffen ausgedrückt werden.

(wesshalb die Erfahrung unter den Kategorien steht), und diese vollkommene Umdrehung der Auffassung, die Verwandlung des bauernrealistischen, den Eindruck erzeugenden Gegenstandes in den Gegenstand der Vorstellung, den das Subject in seinem Denken und durch sein Denken aus dem subjectiven Datum der Empfindung erzeugt, verdient wohl mit Recht die Bezeichnung, die Kant aus der berühmten Umdrehung des Kopernikus dafür vorgeschlagen hat (Vorrede II. XVI). Kants Umdrehungs-Dilemma (II. 124) lautet: entweder macht der Gegenstand die Vorstellung möglich oder diese den Gegenstand.[1]) Dieses entspricht zwar dem Gegensatz Idealismus *versus* Bauernrealismus; aber der Idealismus, wenn er echt sein soll, muss auch einem wahren Realismus gegenüber stehen. Von der Falschheit des einen Gegensatzes kann auf die des anderen mit Recht geschlossen werden. Schon daraus, dass Kant die Gegensätze identificirt, erhellt ein Fehler. Sein Idealismus ist zugleich Realismus. Gegensätze sind aber nur in einem Oberbegriff identisch; so Subject und Object im Sein, Inhalt und Form im Begriff der Grösse; an sich aber bleiben Gegensätze unvereinbar. Daher ist, was dem Gegenstand Realität verleiht, die dem Sein auch wirklich angehörende Empfindungsgrösse, nicht die besondere Art der Beziehung aufs Bewusstsein. Die Vorstellung eines Aussendings ist ein rein ideales Product, das am Sein nur durch die Empfindung theil hat. Nur die Summe aller Empfindungsgrössen oder Gegenstände bildet ein ebenbürtiges Aequivalent für das denkende Subject, das allerdings als Seinsinhalt, d. h. als Ganzes, am Sein participirt und auch als Ganzes, wiederum als Inhalt, in das Bewusstsein eintritt; dann aber freilich nach einer ganz anderen, auf den Inhalt, nicht auf die Form eingerichteten Verstandesregel. Der Unterschied zwischen Subject und Object der Erfahrung ist der Unterschied einer ganzen Welt; er ist so gross, dass er richtig nur durch den paradoxen Satz ausgedrückt werden kann: Es giebt im erkenntnisstheoretischen

---

[1]) Eine dritte Möglichkeit lautet: Vorstellung ist Gegenstand. Sie steht der zweiten nahe, drückt aber den reinen Idealismus aus.

Sinn nur ein einziges Bewusstsein, nämlich mein eigenes. Dieser Satz ist in der Philosophie als theoretischer Egoismus oder Solipsismus verrufen. Wer aber vom Sein seines eigenen Denkens absieht, der verlässt schon von vornherein den heliocentrischen Standpunct auf Nimmerwiedersehen.

Man kann in Kürze sagen: beim objectiven Erkennen wird Forminhalt in Inhaltsform (Empfindungs- in zeiträumliche Grösse) umgewandelt; etwas, was als vorbewusste Form dem Metaphysischen angehört, umgewandelt in eine Erkenntnissform, deren objective Gültigkeit darauf beruht, dass sie apriori vom Seinsinhalt abgeleitet ist. Auf der Gleichsetzung der metaphysischen und der physischen Form, also in der Aufrechterhaltung des Enantialsatzes, beruht die Gültigkeit der objectiven und subjectiven Erkenntniss, d. i. Wahrheit. Kant fehlte der vermittelnde Begriff der Seinsform (Seinsgrenze). Seinsinhalt und Denkform sind Doppelgegensätze. Dass aber Seinsinhalt als Seinsform in eine Erkenntniss (Denkform) umgewandelt werden könne, lässt sich wohl verstehen.

c. Analytik der Grundsätze.

Dass „der transscendentale Gebrauch der Vernunft gar nicht objectiv gültig sei, mithin zur Dialektik, nicht zur Logik der Wahrheit (Analytik) gehöre“ (II. 170) stimmt mit unserem oben (S. 275) angeführten Satz überein, dass der Seinsinhalt nach einer ganz anderen Regel ins Bewusstsein eintrete, als die Seinsform. Dennoch ist auch diese Regel eine Logik der Wahrheit; eine solche, die Übereinstimmung zwischen Metaphysik und Vorstellung, nicht zwischen physikalischer Qualität und Vorstellung, vermittelt, und die daher von uns Metalogik genannt worden ist.

1. Schematismus.

„Subsumtion eines Gegenstandes unter einen Begriff“ (II. 176) ist ursprünglich Zusammenfassung von $x + 1$ Gegenständen zu einem Begriff. Wenn aber zwei Gegensätze, wie Verstandes-

begriffe und Anschauung, also zwei „heterogene" Begriffe (II. 177) zusammengefasst werden sollen, so müssen sie in einem Oberbegriff subsumirt werden, d. h. in irgend einer Hinsicht übereinstimmen. Der Tiefsinn Kants zeigt sich darin wiederum in glänzendem Licht, dass er auf die Nothwendigkeit eines zwischen Verstandes- und sinnlichen (Anschauungs-) Begriffen vermittelnden Begriffs aufmerksam gemacht hat. Was er aber als Beispiele für den „Schematismus des Verstandes" (II. 180) anführt, „die verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele," ist ganz verschieden von dem, was wir darunter verstehen. Die verborgene Kunst ist die Kunst der Differentiation der Begriffe, die Kunst, sich einen formalen Begriff, mit dem die Veränderlichkeit verbunden ist, unter der Bedingung der Constanz zu denken.

Das transscendentale Schema muss da gesucht werden, wo der Begriff synthetisch aufgebaut wird, im Gebiet des gegenständlichen Erkennens. Dort haben wir nur Formalerkennen, das doch dem Inhalt aequivalent sein soll; ein Erkennen, das durch den Begriff der fliessenden Zeit oder der Veränderlichkeit bestimmt ist, für etwas, dem das Prädicat der Constanz zukommt. Der vermittelnde Begriff ist hier offenbar das Schema der Zeiteinheit, in der auch die Form als constant gedacht werden kann. Was in der Zeiteinheit ausgedehnt ist, ist eben dadurch als im Raum ausgedehnt gedacht, und wir erhalten somit als schematisches Aequivalent eines Inhaltsbegriffs den vereinheitlichten Cubus der objectiven Vorstellung, der Inhalt sein soll und Form ist.

Irgend ein anderes transscendentales Schema als die ausgedehnte Zeiteinheit und (was für das äussere Erkennen damit gleichbedeutend ist) der in ihr zusammengefasste Raum (II. 182), kann es nicht geben. Damit stimmt, wie ich glaube, Kant ganz überein in seiner Schilderung des Schemas der Substanz (II. 183). Die Schemata sind nicht „Zeitbestimmungen apriori nach Regeln" (II. 184), sondern es giebt nur e i n Schema der Zeit, nämlich Dauer unter der Bedingung der Constanz. Alle Definitionen Kants (II. 184, 185) laufen darauf hinaus: „Schema ist das Phänomenon oder der sinnliche Begriff eines Gegenstandes" (II. 186). Dass das Schema die Kategorie eben dadurch auf Erfahrung ein-

schränkt, ist von selbst einleuchtend. Ohne diese Einschränkung bleibt der Kategorie der Grösse noch „eine weiter erstreckte" Bedeutung. Kant löst sie selbst heraus aus dem Begriff der vermeintlichen Kategorie der Substanz (II. 186). Wird die Bedingung der Extensität weggedacht, so bleibt die Grösse als Intensität übrig, als blosser Punct, „nichts weiter als ein Etwas, das nur als Subject, nicht als Prädicat gedacht werden kann" (II. 186), unser reiner Inhalt.

2. Grundsätze des reinen Verstandes.

Oberster analytischer Grundsatz ist der Satz vom Widerspruch. „Was immer der Inhalt des Erkennens sei, so darf das Urtheil doch keinen Widerspruch enthalten" (II. 189). Warum? Urtheil ist, als zerlegtes Quadrat, die Verbindung eines Inhalts- und eines Formalbegriffs. Ist der Inhaltsbegriff ein gegenständlicher Begriff, daher selbst der constante Inbegriff einer Menge von Formalbegriffen, so ist es unmöglich, dass die Übereinstimmung innerhalb des Inhaltbegriffs durch ein im Urtheil hinzukommendes Attribut contradictorisch aufgehoben werde; denn dies würde gegen den Enantialsatz von der Gleichheit der Gegensätze Form und Inhalt verstossen. Das Urtheil würde sozusagen das metalogische Gleichgewicht innerhalb des Subjectbegriffs aufheben und ist daher falsch. Allein der Satz vom Widerspruch würde gänzlich unbegründet, wie in freier Luft, dastehen, wenn er nicht auf den metalogischen Enantialsatz, wie hier geschehen, zurückgeführt würde.

„Ein Prädicat kann nicht einem Ding," sondern nur wieder einem Prädicat (das in jenem bereits mitgedacht ist) „widersprechen" (II. 190), d. h. contradictorisch entgegengesetzt sein. Der Satz ist in Kants Form mindestens ungenau ausgesprochen. Was aber wichtiger ist: eben diese Ungenauigkeit verdeckt den Umstand, dass der Satz da, wo der Subjectbegriff gar keine prädicative Bestimmung enthält, auch keine Anwendung finden könne, da nichts da ist, dem widersprochen werden könnte. Ein solcher Subjectbegriff findet sich aber in dem soeben genannten

kategorialen Grössenbegriff als der reinen punctuellen Intensität. Der Satz gilt also nicht allgemein; er gilt nur für das rein formale, also von der Zeitbedingung abhängige Erkennen, dessen Canon die Logik ist. Auch in der anderen Form: „Es ist unmöglich, dass etwas zugleich sei und nicht sei" (II. 191) ist er ungenau ausgedrückt; denn nicht um das Sein, sondern um das Gültigsein handelt es sich, nämlich um das Prädicat. In dieser Gestalt aber, wie ihn Kant verwirft (da er ihn nur als absoluten Satz der Logik kennt) ist er gerade richtig ausgesprochen, da in dem „Zugleich" die Zeitbedingung, unter der er als Satz der Logik steht, richtig hervorgehoben wird. Gerade als logischer Grundsatz „muss er seine Ansprüche auf die Zeitverhältnisse einschränken" (II. 192).

Den obersten synthetischen Grundsatz darf die Logik freilich nicht kennen (II. 193), wenn es sich um die Erklärung der synthetischen Urtheile apriori handelt; denn dieser Begriff enthält einen Widerspruch. Das Wesen des synthetischen Erkennens im Urtheil fällt zusammen mit dem Wesen der aposteriori Erfahrung. Nur ein dreidimensionaler Begriff kann im Urtheil synthetisch erweitert werden, da nur ein solcher offen bleibt für erfahrungsgemässe Hinzufügung eines neuen Attributs, eben in der Richtung der dritten Dimension. Wie sollte man ohne Erfahrung, apriori, erweitern, am Gerüste des Begriffs selbst verändern können?

In folgenden Sätzen: „Zur objectiven Realität gehört, dass ein Gegenstand gegeben werden könne" (II. 194), „dass Vorstellungen auf Erfahrung bezogen werden" (II. 195); ferner: „die Möglichkeit der Erfahrung giebt den Erkenntnissen apriori objective Realität; sie beruht auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen; ihr liegen Principien ihrer Form apriori zu Grund, Einheitsregeln in der Synthesis der Erscheinungen" (II. 195 f.) — tritt der Idealismus, dem kein Realismus entspricht, sondern der selbst einer sein soll, wieder klar hervor. Was nach Kant Erfahrung macht, ist die oberste Synthese der Verstandeshandlung, durch die der Gegenstand ins Denken hineinkommt (nicht Beziehung vom Sein aufs Bewusstsein, also Empfindung). In mög-

licher Erfahrung sind dann synthetische Urtheile möglich, weil das Dritte der Beziehung, nämlich der mögliche Gegenstand, vorhanden ist. Auf solch abstractem Grunde kann schliesslich Alles bewiesen werden. Wird aber Erfahrung als das genommen, was sie wirklich ist, und als was sie von Jedermann genommen wird, nämlich als Beziehung von einem Sein auf ein Bewusstsein (wo dann in der That das „nothwendige Dritte" (II. 194) gegeben ist, von wo aus der Subjectbegriff im Urtheil vergrössert, erweitert, verändert werden kann), so hört doch die Möglichkeit zu einer Begriffserweiterung selbstverständlich auf, wenn alle Wirklichkeit aus dem Begriff der Erfahrung hinausgedacht worden ist: wo es sich um mögliche Erfahrung, Erfahrung der Form nach, handelt. Der Begriff der Erfahrung ist, ohne dass Kant sich darüber Rechenschaft giebt, mit dem Aberkennen der Beziehung vom Sein her ein anderer geworden; er ist nur noch ein blosses Bewusstseinsgerüste; er ist aus der Zeitbedingung in die Raumbedingung gedreht worden; wie sollten in dieser Erstarrung die Grundlagen für ein Erweiterungsurtheil gegeben sein? In welchen Abgrund der Verkehrtheit sieht man da hinein! „Empirische Synthesis in ihrer Möglichkeit" heisst so viel als „wirkliche Synthesis in ihrer Möglichkeit", oder wirkliche Synthesis, aus der die Wirklichkeit hinausgedacht worden ist!!

Kant findet für seinen obersten synthetischen Grundsatz keinen anderen Ausdruck, als die Bedingung für den Eintritt eines Objectiven ins Bewusstsein, die uns aus der „Deduction" bekannt ist, und die uns als richtig gegolten hat; das dreidimensionale Coordinatengerüste mit dem gemeinsamen Anfangspunct, das gewissermassen ein offener Raumwinkel ist, in dem die Abmessungen sich alle dem im Denken gegebenen Maassstab und seiner Ordnung fügen müssen. Es schwebt ihm aber in undeutlicher Gestalt ein anderer Satz vor Augen, der Satz der Einheit von Inhalt und Form im Begriff, oder der Satz der Gegensätzlichkeit, den zu finden auf seinem mühsamen Weg von aussen (vom objectiven Erfahrungsbegriff) her, wohl unmöglich war, der uns aber auf dem entgegengesetzten Wege der wirklichen Beziehung des eigenen Seinsinhalts auf das eigene Bewusstsein sogleich in die Augen fällt. In dieser denkenden Beziehung ist ebenfalls eine syn-

thetische Verstandeshandlung gelegen, auf die eine analytische folgen kann, deren Ergebniss der schlichthin oberste Grundsatz aller Erkenntniss, und der oberste Grundsatz aller metalogisch-analytischen Urtheile ist, nämlich der Satz der Gegensätzlichkeit. Diese Art der scheinbaren Erweiterungsurtheile, die metalogisch-analytischen, treten alsdann an die Stelle der erfahrungslosen Erfahrungsurtheile, der sinnlosen „synthetischen Urtheile apriori.“

Dass die „synthetischen“ Grundsätze, die Axiome der Anschauung u. s. w. analytischer Natur sind, ist, wenn man den genetischen Weg der Entstehung des Begriffs überhaupt einschlägt, leicht zu zeigen.

Denn das metalogisch-analytische Urtheil wird in jenen jedesmal nur halbirt. Der metaphysische Seinsbegriff (die vorbewusste Seinsgrösse) ist eine Synthese aus Inhalt und Form; dasselbe ist sein unmittelbarer Abdruck im Bewusstsein, der apriori Begriff der Grösse. Auch dieser ist, wie jener, eine Synthese, richtiger eine Einheit, aus Inhalt und Form, die nicht etwa durch das Denken hervorgebracht, sondern die dem Denken gegeben ist. Der apriori Begriff, und daher der Begriff überhaupt, da es ausser ihm keinen giebt (denn auch das Object ist Seinsgrösse, nur entgegengesetzt), und alle anderen von ihm abgeleitet sind, kann daher nur unter dem Bilde des Quadrats dargestellt und gedacht werden.

Hiermit ist der ganzen Beweisführung Kants der Boden bereits entzogen. Denn was für eine Denkthätigkeit gegenüber der gegebenen Synthese von Inhalt und Form sollte hier Platz greifen können, als Analyse? Und wie hätte Synthese (im Urtheil) hier überhaupt einen Sinn? Freilich, eine logische Analyse hat hier keinen Boden. Ihr Urtheil setzt Form = Form; die Gleichsetzung von Form und Inhalt ist gänzlich ausserhalb ihres Bereiches. Logik setzt $A = A$, $1 = 1$; die zwei Begriffe sind ihr nur eine Summe der Zwei. Metalogik dagegen setzt $A = \rotatebox{-90}{$A$}$; die zwei Begriffe sind in der Einheit des Gegensatzes verbunden, $1 = -1$. Der Unterschied wird durch die Rectangularität aufs Deutlichste gekennzeichnet, und er bedeutet den Unterschied einer ganzen Welt. Während das logische Urtheil gar nichts besagt,

enthält das metalogische allerdings eine riesengrosse Erweiterung der Erkenntniss. Insofern das metalogisch-analytische Urtheil demnach ein Erweiterungsurtheil ist, enthält es ebenfalls, wie Kants synthetisches Urtheil apriori, einen Widerspruch und scheint um nichts besser dran zu sein. Allein Kants Begriff enthält eine ganz falsche Vorstellung vom Wesen des Erkennens, während das metalogische Urtheil die Entdeckung eines ganz neuen Erkenntnissbezirks und die Aufstellung eines Canons neuer Erkenntnissgesetze bedeutet.

Wir wissen, dass die F o r m des apriori Begriffs (der formale Ast des Quadrates) durch die zwei formalen Stammbegriffe Raum und Zeit = Grenze und Ausdehnung dargestellt wird; dass die Seinsform des Denkens in der Denkform der ausgedehnten Zeit erscheint, und dass daher jeder gedachte Begriff, er möge sein, welcher er wolle, mit Ausdehnung verbunden sein muss, und dass, wo immer sie fehlt, sie ihm nachträglich, durch analytisch-abstractive Denkthätigkeit, genommen sein muss.

Thun wir dies, entfernen wir ◺, so wissen wir, dass wir in *A* den Inhalt übrig behalten. Allein es ist klar ersichtlich, dass dieser Inhalt keineswegs der Form (Begrenzung) entbehrt; es bleibt begrenzte Grösse auch im unausgedehnten Dasein. Insofern Intensität ebenfalls begrenzte Grösse bedeutet, kommt jedem Begriff, als Inhalt genommen, Intensität (Qualität) zu. Wir können also in jedem vorgestellten Begriff sowohl extensive Grösse (Ausdehnung) als auch intensive Grösse (Grad) a n t e c i p i r e n (II. 202, 207).

Wir wissen aber ferner, dass im ganzen Gebiet der objectiven Erscheinungswelt der intensiv, gradweis oder qualitativ vorhandene Inhaltsantheil doch nur F o r m inhalt, das gesammte objective oder Erscheinungserkennen daher durch und durch Formalerkennen ist. Die Denkregeln, die dieses Erkennen beherrschen, oder von ihm, nämlich der Zeitbedingung, beherrscht werden, können daher nimmermehr ausreichen, wenn das Erkennen sich dem Innern, also dem wahren oder metaphysischen Inhalt, der Betrachtung der eigenen vorbewussten Seinsgrösse zuwendet. Wir müssten dem „Ding an sich" gegenüber uns für

gänzlich unzulänglich erklären, wie Kant will, wenn wir nicht (aus der Begrenztheit der Seinsform des eigenen Denkens) wüssten, dass dieses „Ding an sich“ doch sehr relativ (zu dem gegensätzlichen Ding an sich) wäre, und wenn der kunstreiche Verstand nicht gerade aus seiner Unfähigkeit ein neues Prädicat für den unbekannten Inhalt zu gestalten verstünde.

Es möge hier noch angemerkt sein, dass, während sich bei uns nicht bloss die beiden Prädicate des Ausgedehnten und Nicht-Ausgedehnten, Punctuellen (contradictorisch Entgegengesetzten) gegenseitig fordern, sondern auch die conträren Gegensätze der Extensität und Intensität, des Ausgedehnten und des gradweis Vorhandenen, die mit den Gegensätzen von Form und Inhalt zusammenfallen, aus denen der Begriff besteht, (der bei uns ja eine Synthese aus Sein und Bewusstsein ist), bei Kant die Antecipation der Wahrnehmung „wirklich etwas auffallendes an sich hat“ (II. 217), da in seinem Begriff der Erfahrung die vorbewusste Beziehung auf einen Seinsinhalt fehlt. Sie erscheint in der Kritik der reinen Vernunft wie ein Fremdling, der, wie der unverstandene Begriff der Empfindung überhaupt, aus der empirischen Vernunft in sie hineinragt. Es liegt bei Kant eine thatsächliche Verwechselung des conträren und contradictorischen Gegensatzes vor.

Unter der Leitung der Kategorientafel (Seite 53), in der die contradictorischen Attribute und also die metalogisch-analytischen Urtheile alle enthalten sind, wird es uns leicht sein, auch die Halbirungen der übrigen Metalogismen, wie ich diese, einen scheinbaren Widerspruch enthaltenden Urtheile nennen will, die „synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes“, zu finden, ihre mögliche Anzahl systematisch zusammenzustellen und in Vergleichung dazu die Sätze bei Kant zu beurtheilen.

Das System des heliocentrischen Standpuncts, das Zerfallen der metaphysischen Seinsgrösse bei ihrem Eintritt ins Bewusstsein in Form und Inhalt oder in die drei Stammbegriffe von Grösse, Raum und Zeit, wird uns voraussehen lassen, dass die metalogische Bestimmung dieser Seinsgrösse auch nur nach den drei Richtungen dieser Begriffe geschehen könne; dass es daher mehr als drei

Metalogismen nicht geben könne, mögen die scheinbar synthetischen Urtheile innerhalb der Analytik, als Verstandesgrundsätze, oder in der Dialektik, als unvermeidliche Vernunftirrthümer, gefunden werden.

Der metaphysische Grössenbegriff, der der von der Zeitbedingung beherrschten Verstandeserkenntniss nicht zugänglich ist, aber nach dem Satz

$$0 = (+ a) + (- a)$$

zwei contradictorisch entgegengesetzte Attribute auf einmal tragen kann, kann dies als Grössenbegriff des Verstandes, sowie er durch das Denken der Zeit und der Ausdehnung unterworfen worden ist, nicht mehr thun. Denn der der Zeitbedingung ebenfalls unterworfene Satz des Widerspruchs tritt hier in den Weg, als Wächter des reinen Formalerkennens, in dem auch der geliehene dreidimensionale Inhalt nichts ist als Form, und eben desswegen nur ein Attribut tragen kann.

Auf den räumlichen Metalogismus der Ausdehnung, in dem Kants Axiom der Anschauung und die Antecipation der Wahrnehmung enthalten sind, folgt naturgemäss der zeitliche Metalogismus der Veränderlichkeit. Die dem Inhalt zugehörige Hälfte des Metalogismus ($- a$) ist der Grundsatz der Beharrlichkeit bei Kant, die erste Analogie der Erfahrung. Sie bedeutet, wie alle negativen Hälften der Metalogismen, keine eigentliche Bestimmung des Inhalts, sondern nur Ausschluss der Zeitbedingung, als welche dem Gedachten, also der Form, unumgänglich nothwendig anhängt. Von hier aus wird die tautologische Gestalt des Satzes bei Kant leicht beurtheilt werden. Nur das Dasein des Satzes erscheint wunderbar, weil er bei ihm in der Luft steht, auf keine metaphysische Grundlage zurückgeführt wird.

Veränderlich ist, was in der reinen Zeitlinie ausgedehnt, also Alles, was überhaupt durch Verstandessynthese gedacht ist. In diesem Sinn gilt gerade der „paradox scheinende Ausdruck: nur das Beharrliche (die Substanz) wird verändert" (II. 230), ist veränderlich. Kant hat hier dem zweiten Metalogismus geradezu den vollen Ausdruck verliehen, und wenn bei ihm noch zwei

Analogien der Erfahrung, die sich auf die Zeit beziehen, folgen, so hat man alle Ursache, ihnen zu misstrauen. In der That setzen beide die Dreidimensionalität voraus und verrathen dadurch schon genügend ihre empirische Herkunft. Sie sind nicht Bedingungen der objectiven Erfahrung, sondern setzen selbst ein Erkennen voraus, das die Grenzen des Subjects überschritten hat. Die „Veränderungen des Beharrlichen" geschehen nicht „nach dem Gesetz der Verknüpfung von Ursache und Wirkung" (II. 232), sondern einfach durch die Auferlegung der Zeitbedingung nach der Verknüpfung des Enantialsatzes. Der Satz der zweiten Analogie gilt keineswegs allgemein, sondern nur für das doppelsynthetische, objective Erkennen, worin zweierlei Arten der Veränderlichkeit sich gegenüber stehen. Er dient als Leitfaden zur Unterscheidung der zeitlichen von der räumlichen Veränderlichkeit und sollte heissen: Alle Veränderungen, die in der reinen Zeitlinie vor sich gehen, werden als gesetzmässige oder nothwendige durch den in die Zeitrichtung gestellten Enantialsatz, das Gesetz der Verknüpfung von Ursache und Wirkung, erkannt und von den einem Denkgesetz nicht unterworfenen, also zufälligen, räumlichen Veränderungen unterschieden. Ein auf der Wiese auf uns zutrabendes Füllen, das grösser und grösser zu werden scheint, ist veränderlich im Raum; ein Füllen, das zum Pferd heranwächst, ist veränderlich in der Zeit. Es verändert sich nach dem ihm innewohnenden Bildungsgesetz, derselben constanten Inhaltsgrösse, nur aus einer unendlichen Anzahl solcher Constanten zusammengesetzt, wie sie die Differentialrechnung aus der Gleichung dadurch aussondert, dass sie die Constanz aus der Veränderlichkeit, durch Aufhebung der Raum- und Zeitgrössen, heraushebt.

„Zu aller Erfahrung gehört Verstand und, was er thut, ist nicht, dass er die Vorstellung deutlich, sondern dass er sie überhaupt möglich macht" (II. 244). Dies ist ein wahrer Satz des reinsten Idealismus. Es geschieht „durch Übertragung der Zeitordnung"(II. 245) ganz in unserem Sinn. Ich würde den Grundsatz daher auch den Grundsatz der reinen Zeitfolge nennen, und „Grundsatz der Erzeugung" (I. 189) insofern, als man den Zu-

stand einer Seinsgrösse als den Vater des nachherigen Zustandes bezeichnen kann.

Handelt es sich aber um ungleichzeitige Betrachtung vieler Gegenstände im Raum, die sich alle nach dem ihnen innewohnenden Bildungsgesetz (der unabhängigen Constanten) und dem Zeitgesetz unseres Denkens verändern und so scheinbar auf einander wirken (Ursprung des Causalitätsbegriffs), so tritt hier die dem Gesetz nicht unterworfene Raumesveränderlichkeit ins Spiel. Dies ist der Fall der dritten Analogie Kants, des Grundsatzes der Gemeinschaft. Hier herrscht der Zufall, kein Denkgesetz, und der Verstand vermag seine Herrschaft nur so weit geltend zu machen, als er die Betrachtung auf die Zeitlinie einzuengen vermag — durch Gewohnheit nach Hume; denn „die Zeitfolge ist das einzige Kriterium der Wirkung einer Ursache" (II. 249); woraus folgt, dass die gesetzlose Raumfolge ausgeschlossen werden muss, wenn man zum Gesetz (d. h. zur Causalität, dem zeitwärts gerichteten Enantialsatz) gelangen soll.

Was endlich Kants Postulate betrifft, so wird es schwer sein, in ihnen synthetische Grundsätze zu erkennen. Es sind Definitionen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, die alle der analytischen Betrachtung des Enantialsatzes entspringen. Gegen die 2 ersten Definitionen (Form, Inhalt) haben wir nichts einzuwenden. Dagegen bezieht sich der Begriff der Nothwendigkeit lediglich auf das Verhältniss der beiden Begriffe des Enantialsatzes, sei es in seiner metalogischen, sei es in seiner logischen (zeitlichen) Gestalt. Eine „nothwendige Existenz" (II. 266) ist ein vollkommener Widersinn. Möglich und Wirklich sind, wie Form und Inhalt, wahre Gegensätze. Der Nothwendigkeit, als der Gesetzmässigkeit, steht der Zufall gegenüber, den Kant im empirischen Erkennen wohl voraussetzt, aber nicht erklärt und in den „Postulaten" ganz übergeht. Und doch soll die Kritik der reinen Vernunft eine „Theorie der Erfahrung" sein?

Den beiden ersten (formalen) Metalogismen schliesst sich als dritter und letzter der inhaltliche Metalogismus der Relativität (Bedingtheit) an. Er tritt bei Kant sowohl in der Erörterung der Phänomena und Noumena, als auch in

der nochmaligen Präcisirung seiner Stellung zur Frage der Idealität der Objecte zu Tage, oder in der Behauptung seines realistischen Standpuncts, der „Widerlegung des Idealismus."

In dem bekannten offenen Brief an Rosenkrantz[1]) macht Schopenhauer Kant den Vorwurf, er habe in der II. Auflage der Kritik seinen ursprünglichen idealistischen Standpunct, und zwar aus Menschenfurcht und Geistesschwäche aufgegeben. Ich glaube, mit Unrecht. Erstlich konnte bei Kant im 64. Lebensjahr, 5 Jahre nach Abfassung der I. Auflage von Abnahme des Verstandes doch wohl nicht die Rede sein, und dann ist es keine leichte Sache, den ursprünglichen Standpunct in einem philosophischen Werke nachträglich zu verändern.

Kant hatte vielmehr das Recht zu sagen, „dass es ihm niemals eingefallen sei, die Existenz der Sachen zu bezweifeln" (Prolegom. S. 70), und es ist Schopenhauer, der den pseudorealistischen Trieb in Kants Philosophie nicht recht beachtete. Der Grund ist, weil seine gerade Denkweise ihn daran verhinderte, hinter das Geheimniss der „Deduction" zu kommen. Das ist kein Vorwurf.[2]) Ich halte es für unmöglich, dass Jemand die „Kritik" verstehen könne, wenn er nicht einen Kant überlegenen Standpunct einnimmt und gewissermassen von oben herein in sein System sehen kann. Alle die Verständniss vorgeben, ohne die genannte Bedingung, müssen aus dem Schatze ihres Intellects ein Opfer bringen. Schiller war gross genug einzugestehen, dass je öfter er das Buch lese, desto unverständlicher es ihm werde; d. h. je mehr sein eigener Geist erstarkte, desto weniger konnte er sich zu dem Opfer bequemen. Vaihinger nennt die Kritik das widerspruchsvollste Buch, lässt aber, da er die Widersprüche nicht auf eine gemeinsame Fehlerquelle zurückführt, einen üblen Vorwurf auf dem grossen Denker sitzen. In der That kommt es darauf an, in Kant die beiden sich widersprechenden Antriebe, den

[1]) Abgedruckt in der Kehrbach'schen Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (Vorr. S. IV.).

[2]) Vgl. was Kant (II. 370) über Plato und das Verständniss seiner Lehre sagt.

realistischen und idealistischen, auszusondern und klar nebeneinander zu stellen. Ersteren wollte er nicht, letzteren konnte er nicht aufgeben. In Hinsicht auf diesen konnte er mit Faust sagen, dass das Streben seiner ganzen Kraft es eben sei, was ihn in jene Bahnen treibe. Er traute nur seiner Riesenkraft es zu, den unsterblichen Widerspruch besiegen zu können, und dem Leser geht es wie der Henne mit dem jungen Entchen, die verzweiflungsvoll am Ufer steht, wenn ihres Schützlings natürlicher Trieb zum Wasser den Trieb zum mütterlichen Flügel überwältigt. Die Aesthetik und die Kategorienlehre stehen im Dienste des Idealismus, die „Deduction“ aber, die allerorts für das Höchste gepriesen wird, ist pseudorealistisch gemeint, bezeichnet keineswegs die Höhe der idealistischen Weltanschauung, sondern ist ein unvereinbarer, unverträglicher, fremder[1]) Bestandtheil, den in das System hineinzubringen Kant unsägliche Mühe gemacht hat. Dies ist, nach meiner Meinung, der wahre Schlüssel zum Verständniss der Deduction, und auch vom heliocentrischen Standpunct aus nicht so schwer einzusehen. Man versuche nur die beiderseitigen Ergebnisse der Beweisführung gegeneinander zu halten. Dass ein Begriff, der vom Sein hergenommen ist (in diesem Fall der gedachte Begriff der Grösse, die Kategorie, die durch Beziehung der eigenen vorbewussten subjectiven Seinsgrösse aufs Bewusstsein ihre Entstehung verdankt), auch wieder auf ein Sein Bezug habe; dass die subjective Seinsgültigkeit auch zugleich eine objective Seinsgültigkeit sei, da die beiden Seinsgrössen sich gegenseitig begrenzen und nur zusammen sind: das versteht sich ohne weiteres von selbst. Nun vergleiche man mit diesem einfachen Satz den ungeheuren Beweisapparat bei Kant. Um den nöthigen Gegensatz, der zur Uebereinstimmung der Erkenntniss mit den Objecten (wie er die Wahrheit nennt, II. 296) nöthig ist, aufzubringen, nimmt er der Anschauung und der Erscheinung den Character der Spontaneität, ganz gegen das natürliche Gefühl und den allgemeinen Sprachgebrauch, die als Receptivität

---

[1]) Also muss das von Schopenhauer getadelte Unechte schon hier gesucht werden.

vielmehr die Empfindung bezeichnen. Wahrheit ist Übereinstimmung der Erkenntniss mit dem, was ist, nicht mit den „Objecten“, deren Natur hier in Frage steht. Aber das im Gegensatz zum individuell (= subjectiv!) Gültigen stehende Allgemeingültige wird zum objectiv Gültigen und dies zum Seinsgültigen, wozu der lässige Sprachgebrauch zu berechtigen scheint. Dem richtigen Gegensatz wird hier ein falscher untergeschoben. Ebenso wird das oberste, centrale Bewusstsein dem empirischen gegenübergestellt und mit mystisch-erhabenen Eigenschaften ausgestattet, die die Verwandlung der „Rhapsodie der Wahrnehmungen“ (II. 195) in Objecte bewirken sollen, während das Bewusstsein doch nichts ist als Beziehungspunct für das Denken, und die synthetische Handlung ausschliesslich und in jedem Fall dem Denken zufällt, wozu es eben dadurch befähigt ist, dass es in der Zeit ausgedehnt ist und so Mannigfaltiges in sich zusammenfassen kann. In dieser Hinsicht ist kein Unterschied zwischen Erscheinung und Gegenstand; der Unterschied liegt darin, ob die Synthese des Denkens im Raum oder in der Zeit vor sich geht, oder, in welcher von zwei auf einander senkrechten Ebenen gedacht wird. Nur die Zeitlinie, die Ausdehnungsrichtung des Denkens selbst, enthält die Nothwendigkeit in der Synthese, die der Natur das Gesetz vorschreibt; über die andere hat das Denken keine Macht, weil die Zeit, als eindimensional, nur einmal herrschen kann. Dort ist der Raum, und dort ist der Zufall.

Gegenstand ist daher gerade so ein ideales Product wie die Erscheinung, aus der Empfindung geschaffen, Vorstellung, und daher dem Denkgesetz unterworfen, wie der Idealismus es haben will. Der Gegenstand der Vorstellung würde aber in der Luft schweben, und keine Wahrheit enthalten, wenn keine Übereinstimmung mit dem Gegenstand des Seins vorhanden wäre. Dies kann der transscendentale Gegenstand, das Etwas überhaupt, das X nicht sein; denn das ist immer noch Denkproduct. Das Ding an sich darf es (nach Kant) nicht sein, denn das erträgt keine Vergleichung mit der Vorstellung, und doch muss sich Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein ergeben, wenn Wahrheit sein soll. Der Realismus Kants, den er voraussetzt und be-

weisen will, ist also ein Pseudorealismus, während er den Weg zum echten Realismus sich selbst verschlossen hat. Hierzu müsste er eine Bestimmung am Sein gefunden haben, die die Übereinstimmung vermitteln könnte, wie sie als metaphysische Grenze vorhanden ist.

Die Widerlegung des Idealismus der II. Auflage (244 ff.), in der Schopenhauer einen Abfall Kants von sich selbst sieht, ist also keineswegs etwas Neues, sondern ganz im Geiste der Deduction gehalten, obwohl der Beweisgang sich seltsam ausnimmt und den Tadel Schopenhauers zu verdienen scheint, auch durch die nachträgliche Correctur in der Vorrede (S. XXXIX) nicht besser wird. Kant will hier durchaus das Beharrliche draussen finden. Aber die Beharrlichkeit ist gleichen Ursprungs[1]) mit der Untheilbarkeit, Einheit, Unbedingtheit, von welchen Begriffen Kant sehr wohl weiss, dass sie draussen, im Bereich der reinen Form, niemals gefunden werden.[2]) Einmal berührt er dabei den heliocentrischen Standpunct wirklich: „Allein ich bin mir meines Daseins in der Zeit durch innere Erfahrung bewusst, und dieses ist mehr, als bloss mich meiner Vorstellung bewusst zu sein.“ (Vorr. II. XXXIX, Note). In der That, um eine ganze Welt mehr! Aber er hält den Standpunct des Seins nicht fest und gleitet sofort wieder ins Bewusstsein (Logocentrum) zurück. Eben weil mein Denken etwas ganz anderes ist als die logocentrische Abstraction des Denkens überhaupt, nämlich die allerinnigste Verschmelzung von Denken und Sein, den zwei gegensätzlichen Begriffen: desswegen darf die Begrenzung, die ich an meinem Denken vorfinde, auf das Sein übertragen werden. Als den anschaulichen Ausdruck dieses Sachverhalts haben wir das Quadrat erkannt. Durch die Bestimmung der Begrenzung am Sein oder, was dasselbe bedeutet, durch die Aufstellung des Seinsgegensatzes Inhalt und Form, wird eben der heliocentrische Standpunct festgehalten. Der Realismus wird zur Ergänzung des

---

[1]) Vgl. hierzu die Stelle II. 278.

[2]) Vgl. auch folgenden Satz Riehls: „Der Gedanke der Continuität des Bewusstseins ist Grund aller Stetigkeitsvorstellungen.“ (Phil. Kritic. I. 158.)

Idealismus, nicht zur Identität, wie Kant will, der seinen transscendentalen Idealismns gleichzeitig für empirischen Realismus erklärt.

Hierdurch macht er gewissermassen das Sein von der Vorstellung abhängig. Es ist zwar richtig, und es ist sogar characteristisch für den Enantialsatz, dass Inhalt und Form (wie Quadrat und Gleichung lehren) nach Willkür mit einander vertauscht werden können, ohne dass eine Hälfte des Gegensatzes vor dem anderen ein Vorrecht beanspruchen dürfte. So verhält es sich wenigstens mit den Bestandtheilen des apriorischen Grössenbegriffs. Die Sache ändert sich aber doch, wenn wir mit Inhalt das Sein im Gegensatz zur Form, als Vorstellung, bezeichnen. Dann ist die Ordnung vom Sein zum Denken (Vorstellen), also vom Inhalt zur Form, ohne Möglichkeit der Umkehrung gegeben. Nur um überhaupt zum Sein zu gelangen, geht man rückwärts, inductiv, vom Bewusstsein aus, muss aber die Richtung von da ab wieder umkehren, wenn man deductiv verfahren will. Denn bei der Deduction, einer Stufenfolge nach abwärts, muss nothwendig ein Begriff der höchste sein, und dass es in diesem Falle das Sein und nicht das Denken, der Inhalt und nicht die Form ist, darüber braucht wohl nicht gestritten zu werden. Der Enantialsatz ist also hier gerade so zeitlich geordnet, wie sein zeitliches Derivat, der Causalitätssatz, und dieser zeitlichen oder, wenn man lieber will, Rangordnung widerspricht das ganze Beginnen der „Deduction".

Die subjectiven Denkformen stehen ausschliesslich im Dienste des Idealismus; sie haben objective Gültigkeit, insofern das Object Vorstellung (ideales Product) ist, insofern es durch und durch Form ist, nicht insofern das Object Erscheinung ist, welcher Begriff gewählt zu sein scheint, um das Zweideutige der ganzen Stellung zu verdecken. Dass aber das, was dem idealen Product des Verstandes, der Vorstellung, dem Object, Seinsgültigkeit verleiht, die Empfindungsgrösse ist, dafür haben wir einen unwiderleglichen Beweis in ebenderselben zeitlichen Rangordnung, wonach der Inhalt der Form vorangeht. So geht der Seinsinhalt der Kategorie der Grösse, die Seinsform der Grenze der Denkform des Raumes

vorher, und nicht umgekehrt. So geht aber auch die Empfindung (der Forminhalt) der objectiven Vorstellung vorher, zu der sie sich also verhält wie Inhalt zu Form; woraus folgt, dass die Empfindung es ist, die der Vorstellung Seinsgültigkeit, oder wie Kant sagt, objective Gültigkeit, d. h. Wahrheit verleiht.

Wenn man in Kants Philosophie zwei unvereinbare Pole, die er mit Übermacht vereinigen will[1]), vorgefunden hat, so wundert man sich nicht, woher das Dunkle und Widerspruchsvolle in seiner Darstellung komme. Höhere Bewunderung verdient aber die ungeheuere Folgerichtigkeit seines Denkens trotz alledem. Man sehe, wie er der Versuchung widersteht, das transscendentale Object mit dem Ding an sich zu identificiren, da ihm in der That kein Übergang zu Gebote steht; mit welchem Eifer und welcher Beharrlichkeit er den Gebrauch der Kategorien beschränkt! Man stösst hier auf eine Menge von Sätzen, die den vollen Klang der Wahrheit und daher die Unsterblichkeit an sich tragen.

In den amphibolischen Reflectionsbegriffen (II. 316 ff.) kommt Kant auf die Unterschiede zu sprechen, die sich ergeben, je nachdem wir etwas mit dem Verstand oder der Vernunft, vom geocentrischen oder logocentrischen Standpunct aus betrachten; es sind die Unterschiede des transscendentalen Orts (II. 324). In der Polemik gegen Leibniz tritt Kants Überlegenheit glänzend hervor, sowie die Grösse des Weges, um die er selbst die philosophische Erkenntniss jenem gegenüber vorgeschoben hat. Leibniz machte den Fehler, als innere Bestimmung das Bewusstsein auf andere Substanzen zu übertragen; er durfte nur Seinsbestimmungen übertragen und musste diese allererst aus dem Bewusstsein herauslösen. Wenn Kant ihm aber den Vorwurf (mit Recht) macht, dass er die transscendentale Topik nicht beachtet habe, so können wir Kant, der nur zwei Standpuncte kennt, den des reinen Verstandes und der Sinnlichkeit (II. 325), mit demselben Vorwurf dienen, da wir mindestens vier ver-

---

[1]) Vgl. hierzu die anschauliche Vergleichung eines solchen Irrthums mit der Diagonale zwischen zwei Kräfterichtungen bei Kant selbst, II. 351.

schiedene Standpuncte zur Verfügung haben. Kants Entgegensetzung fällt am ehesten mit unserer Unterscheidung der inneren und äusseren Erfahrung zusammen, und genügt aus diesem Grunde durchaus nicht. Man wundert sich den Satz zu hören (II. 321): „Als Object des reinen Verstandes muss jede Substanz innere Bestimmungen und Kräfte haben, die auf die innere Realität gehen", wobei dem „reinen Verstand" offenbar zu viel aufgebürdet wird; während wir uns genöthigt sehen, zwischen abstrahirender und intuitiver Vernunft zu unterscheiden. Am schwersten aber wiegt der Vorwurf, dass Kant den Unterschied in der Thätigkeit des Verstandes und der Vernunft nicht erkannt hat. Verstandesbegriffe, Vorstellungen physischer Dinge (Helmholtzische Begriffe), z. B. zwei Wassertropfen, werden durch den Verstand synthetisch aus verschiedenen Empfindungen erzeugt und nachträglich durch die analytische (das Verschiedene hinausdenkende) Thätigkeit der Vernunft in der Einheit des Wortbegriffs vereinigt.

Der Beschluss der „Analytik" lautet für Kant nicht sehr günstig. Seine Speculationen über das Nichts (= Noumenon), das drei Gegensätze zumal hat, das Eine, Viele, Alle (II. 347), nähern sich der Begriffsspielerei und entziehen sich einer kritischen Besprechung. Das Beste, was man davon sagen kann, ist, dass Kant das Nichts = Noumenon mit dem Sein an sich, das weder ein Etwas, noch ein Begriff ist, verwechselt. Bei Kant müssen Ding an sich und Sein an sich zusammenfallen, weil er die metaphysische Grenze nicht kennt. Nimmt man diese aber hinweg, so bleibt der reine Inhalt ohne Form, das Begrifflose, das Absolute schlichthin, „die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind," aber nicht das Nichts. Eben weil das Sein an sich kein Begriff ist, hat es keinen Gegensatz.

6. Die transscendentale Dialektik.

a. Einleitung.

Es ist überaus merkwürdig und erfreulich zu sehen, wie leicht und sicher und bereitwillig das Gewühl der transscendentalen Dialektik sich dem Ordnungsruf der metalogischen Betrachtung

fügt. Die Meisten halten diesen Theil der Kritik der reinen Vernunft für misslungen, für ein überflüssiges Anhängsel, das ohne Schaden fehlen könnte (Dühring), für eine grosse Verirrung. Allein auch hier ist Kant im Recht, wenn er fürchtete, wohl missverstanden, aber nicht, widerlegt zu werden. Seine Dialektik ist wiederum ein Beweis, dass Kant vermöge seiner bewunderungswürdigen Geisteskraft an allen Puncten immer nahe daran war, die ihm unbewussten Hemmnisse der rationalistischen Voraussetzungen seines Denkens zu durchbrechen. Nur diese, nicht etwa gemeine logische Verstösse, tragen Schuld an dem Widerspruchsvollen und an der Dunkelheit seiner Beweisführung.

Wie wir gesehen haben, so sind die sogenannten „synthetischen Grundsätze des Verstandes", die transscendentalen Voraussetzungen für das äussere (objective) Erfahrungserkennen, die halbirten Metalogismen. Da nun die sinnliche Verstandeserkenntniss durch und durch Formalerkennen ist, so können die hier gültigen „Grundsätze" auch nur diejenigen Begriffe enthalten, die in den beiden ersten, den formalen Metalogismen, vorkommen, d. h. also (in gesonderten Sätzen) die Begriffe der Ausdehnung, der Punctualität, der Veränderlichkeit und der Constanz; von dem inhaltlichen Metalogismus aber kann im sinnlichen Verstandeserkennen nur die Bedingtheit, nicht aber ihr für den Inhalt selbst characteristisches, contradictorisches Attribut der Unbedingtheit vorkommen.

In der Dialektik, weit entfernt davon, dass sie überflüssig wäre, besinnt sich die Philosophie gerade auf ihr eigenthümliches Gebiet, auf ihre eigentliche Aufgabe. Es ist der inhaltliche Seinsbegriff selber, den die intuitive Vernunft einer Betrachtung unterzieht, woraus sich die philosophische Stammwissenschaft der Metaphysik ergiebt. Wir wissen, dass die Vernunft, um die formale Erkenntniss auszuschliessen, oder um den reinen Inhalt zu characterisiren, kein anderes Mittel hat, als die von der Zeit beherrschten kategorialen Attribute (der Ausdehnung, der Veränderlichkeit, der Bedingtheit) zu negiren, also Ausdrücke von der Form ($-a$) einzuführen; dass dies aber zur Bestimmung des Inhalts nicht genügt, weil Inhalt mit Form zu einem

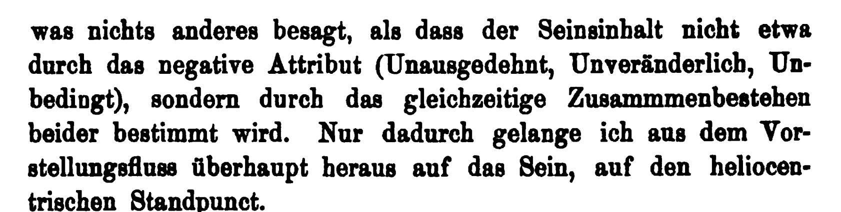
gemeinschaftlichen, einheitlichen Begriff untrennbar verbunden ist, woraus zur Bestimmung des metaphysischen Seinsbegriffs die drei Metalogismen ohne weiteres sich ergeben.

Es ist hier wichtig zu betonen, dass die negativen Attribute der Einheit, Untheilbarkeit, Beharrlichkeit, Unendlichkeit, gerade so gut nur der inneren Erfahrung angehören, Inhaltsbestimmungen sind, wie das negative Attribut der Unbedingtheit oder Absolutheit. Da auch der (formalen) objectiven Erkenntniss ein Inhaltsbegriff, als geliehen, zukommt, so sind auch jene Begriffe als ihr geliehen anzusehen; können es sein, da sie den formalen Metalogismen angehören, und kommen als solche in den Grundsätzen des Verstandes vor. Es besteht also ein Unterschied zwischen den zwei ersten und dem dritten Metalogismus, und Kant war daher einigermassen im Recht, den Begriff der Unbedingtheit als dialektischen Begriff oder als transscendentale Idee von den negativen Schwesterbegriffen abzusondern.

Verkehrt aber ist sein Versuch (II. 364), den Grundsatz der Unbedingtheit als synthetisch zu erweisen. Aus der Natur des Gegensatzes, ja des Begriffes überhaupt, ergiebt sich, dass nicht bloss „das Bedingte sich analytisch auf eine Bedingung bezieht", nämlich ein bedingtes Etwas auf ein bedingendes, Wirkung auf Ursache, Grund auf Folge, Form auf Inhalt, ein conträrer (rectangularer) Gegensatz auf den anderen, sondern dass auch im Bereich der diametralen oder contradictorischen Gegensätze ein Begriff von der Form $+ a$, einen solchen von der Form $- a$ analytisch herausfordert; beide können ohne einander nicht gedacht werden. Dies entspringt, wie gesagt, aus der Natur des Begriffs und gilt daher ganz allgemein, sogar auch dann, wenn der eine Begriff die Zeitrichtung negirt oder verkehrt.

Nach heliocentrischen Grundsätzen bezieht sich der Satz „Ich denke" nur auf mich selbst. Ich kenne erfahrungsgemäss kein anderes Denken als mein eigenes, dieses aber als ausgedehnt in der Zeit. Hieraus folgt, dass alles Gedachte ausgedehnt sein muss, als offenbar analytischer und nicht synthetischer Grundsatz, als transscendentale Voraussetzung für das nach auswärts (aufs Object) gerichtete Denken oder Vorstellen. Das denkende

Ich sitzt wie in einem leise und unmerklich nach abwärts treibenden Kahn, an dem die bunten Gefilde der Aussenwelt vorübergleiten. Es weiss nichts von dem Zeitenfluss in seinem Denken und glaubt stille zu stehen in all der beweglichen Welt der objectiven Formen, während es sich doch gerade umgekehrt verhält, ganz wie bei der scheinbaren Bewegung der Sonne um die Erde. Das Denken wird sich seiner Eigenbewegung erst bewusst, wenn es, ganz gegen die Natur des Erkenntnissvermögens, sich nach innen wendet, nicht vom Mittelpunct nach der Peripherie, sondern von der Peripherie nach dem Mittelpunct, wenn es nicht die Formenwelt, sondern den Seinsinhalt ins Auge fassen will. Dann muss es in der Peripherie Posto fassen, das Ruder ergreifen und dem Fluss so viel entgegenarbeiten, als es selbst hinabgetrieben wird; es muss der Ausdehnung entgegen denken; $+a$ muss durch $-a$ compensirt werden, und Punctualität bedeutet daher nicht Aufhebung, sondern Entgegensetzung der Zeitrichtung. Zwei übereinanderliegende Pfeile versinnlichen den Thatbestand,



was nichts anderes besagt, als dass der Seinsinhalt nicht etwa durch das negative Attribut (Unausgedehnt, Unveränderlich, Unbedingt), sondern durch das gleichzeitige Zusammmenbestehen beider bestimmt wird. Nur dadurch gelange ich aus dem Vorstellungsfluss überhaupt heraus auf das Sein, auf den heliocentrischen Standpunct.

In diesem Beweisgang ist nichts enthalten als die rein analytische Erwägung der Erfahrungsthatsache, dass mein Denken ausgedehnt sei, und die negativen Attribute sind als innere Erfahrungsbegriffe aufzufassen, als Bestimmungen des Seinsinhalts, die in ihm analytisch enthalten sind. Es sind also in der That „nothwendige Vernunftbegriffe", denen, weil sie der Zeitrichtung entgegengesetzt sind, „kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann" (II. 383); „die nicht willkürlich erdichtet sind, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben", jedoch nicht „die Erfahrung überhaupt", sondern nur „die Grenze der sinnlichen Erfahrung übersteigen" (II. 384).

„Sie liegen gänzlich ausser dem Vermögen des reinen Verstandes“ (II. 390), aber nicht ausserhalb der reinen intuitiven Vernunft; deren Geschäft es aber niemals sein kann, „von der bedingten Synthesis des Verstandes zur unbedingten aufzusteigen, die er nie erreichen kann“ (II. 390). Denn in der Vernunft ist überhaupt keine Synthesis; ihre (unbegrenzte) Fortsetzung (Synthese von Ebenen zum Cubus) bleibt gänzlich dem Verstand überlassen; nur eine resolute Drehung des Denkens aus der „Synthesis“ hinaus führt die Vernunft vom Bedingten zum Ausschluss des Bedingten, d. h. zum Unbedingten. Nur wenn man, wie Kant thut, das Unbedingte schlichthin (absolut) nimmt, entsteht Sinnlosigkeit. Aber zusammengedacht mit dem Bedingten ($+ a$) gilt das Unbedingte ($- a$). Daher bei Kant der fälschliche Gebrauch vom Begriff eines Maximums, als der absoluten Totalität der Bedingungen (II. 384). Maximum ist nur ein relativer, endlicher Begriff; Unendlich-Gross ist Negation der Grösse und insofern von Null nicht verschieden. So ist „das absolut Ganze aller Erscheinungen“ (II. 384) gleichbedeutend mit dem Object an sich (der objectiven Seinsgrösse) und als solche „ein Problem ohne alle Auflösung“ wohl für den Verstand, nicht aber für ein neues Denkgesetz, das sich der logischen Fessel entwunden hat.

„Das Allgemeine aller Beziehungen, die unsere Vorstellungen haben können, ist

1) die Beziehung aufs Subject,
2) die Beziehung auf Objecte;
 a) als Erscheinungen,
 b) als Gegenstände des Denkens überhaupt“ (II. 390).

Das heisst, in unsere Ausdrucksweise übersetzt, die metalogische Betrachtung des Seinsinhalts bezieht sich entweder auf die subjective oder auf die objective Seinsgrösse und kann sich endlich zum allgemeinen Seinsbegriff erheben. Letzterer aber ist für jede Erfahrung transscendent, weil er überhaupt kein Begriff ist, und bietet keine Grundlage für weitere Erörterung.[1])

[1]) Man könnte sagen: Aeussere Erfahrung — ohne Widerspruch ($+ a$); innere Erfahrung — mit scheinbarem Widerspruch ($\pm a$); Sein an sich — mit sinnloser, aber widerspruchsfreier Bezeichnung; denn $- a$ ohne $+ a$ ist ein Unsinn.

Für unsere Betrachtung bleiben daher nur die subjective und die objective Seinsgrösse. Sie unterscheiden sich dadurch von einander, dass die eine als in der Zeit, die andere als im Raum unendlich ausgedehnt vorgestellt wird, da sie als conträre Gegensätze, wie diese Denkformen selbst, auf einander senkrecht stehen. (Vergl. die Kreuzfigur S. 39.) Aus dieser Verschiedenheit allein entspringen die zwei Wissensehaften der „rationalen Psychologie und Kosmologie". Im Übrigen finden die drei Metalogismen auf beide Seinsgrössen gleiche Anwendung; daher der „Zusammenhang und die Einheit, die unter den transscendentalen Ideen hervorleuchtet" (II. 394). Man geht billiger Weise von sich selbst aus, als dem einzigen Gegenstand metaphysischer Erfahrung, geht dann zur Einheit der Natur, der objectiven Seinsgrösse über, und dann zu dem Begriff, der beide befasst, dem reinen Sein, gemäss der Trinität der Begriffe, die beim Gegensatz in Betracht kommen. Hierin aber mit dem logischen Fortgang der Vernunft von den Prämissen zum Schlusssatz eine Ähnlichkeit erblicken zu wollen, ist doch eine mehr als äusserliche Betrachtungsweise.

Kant versichert uns wiederholt, dass die Ideen und Vernunftschlüsse „ganz nothwendig" aus der Natur der Vernunft entspringen (II. 396). Wir beweisen ihre Nothwendigkeit dadurch, dass wir von einer inneren Erfahrungsprämisse ausgehen, von dem uns Bekannten, der Seinsform des Denkens, auf ein Anderes, Gegensätzliches schliessen, nämlich den Seinsinhalt, von dem wir allerdings wissen, dass er unserer formalen Erkenntniss nicht zugänglich sein kann, von dem wir also keinen rechten Begriff haben. Ein eigenthümlicher Kunstgriff der Vernunft, aus dem sinnlichen Attribut durch einfache Negation ein unsinnliches herzustellen, setzt uns jedoch in den Stand, den Seinsinhalt dennoch bestimmen zu können. Dieses Verfahren ist durch den Enantialsatz vollkommen gerechtfertigt: es ist nicht „ein unvermeidlicher Schein, der uns veranlasst, solchen Begriffen objective Realität zu geben" (II. 397). Sie sind, weil ein Inhalt dem bloss formalen Erkenntnissvermögen gegenüber tritt, wirklich begründet; nur muss man nicht eine neue positive Er-

kenntniss darin suchen wollen; denn zu solcher synthetischer Function ist die Vernunft (in der That dem synthetischen Verstand gegenüber ein „subalternes" (II. 362), d. h. analytisches, secundäres Vermögen) nicht befähigt. Alle diese Begriffe sind nur Negationen von altbekannten und verstandesmässig beglaubigten Begriffen. Für sich allein betrachtet, da sie eine Umkehrung der Zeitrichtung enthalten, sind sie sinnlos und bedeuten dann nur Ausschluss der Erkenntniss. Nur zusammengedacht mit ihrem positiven Gegenüber haben sie überhaupt eine Bedeutung.

Man kann also nicht von Sophisticationen der reinen Vernunft reden (II. 397). Wir brauchen uns davon nicht los zu machen; sie sind ein Hülfsmittel metaphysischer Erkenntniss, und wir lassen uns den „Schein, der auch den Weisesten unaufhörlich zwackt und äfft," ganz wohl gefallen.

b. Psychologia rationalis oder die Lehre von den Paralogismen.

Die Metalogismen, die der Anwendung der inneren Erfahrung auf die subjective Seinsgrösse entspringen, die scheinbar synthetischen Trugschlüsse, bezeichnet Kant als Paralogismen der reinen Vernunft. Sie sind ebenso gut halbirte Metalogismen zu nennen, wie die synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes, nur dass hier die andere Hälfte des metalogischen Urtheils als scheinbar synthetisches figurirt.

In dem „Begriff", oder dem „Urtheil", oder dem „Vehikel aller Begriffe überhaupt, dem alleinigen Text der rationalen Psychologie" (II. 399, 341), in dem Satz „Ich denke" kommt Kant wieder auf den einzig möglichen Ausgangspunct aller Philosophie zurück. Es ist der einzige, weil nur in diesem einzigen Fall Denken und Sein ihre Übereinstimmung (das Problem der Probleme aller Philosophie) nachweisen können. Das innige Verschmolzensein beider Begriffe war es gerade, was dem Schöpfer der modernen Philosophie, Descartes, damals so sehr aufgefallen war.

Der Satz „Ich denke" ist aber ein Erfahrungssatz, worin meine eigene innere Seinsform auf den Bewusstseinsmittelpunct

bezogen ist. Ganz anders bei Kant.[1]) Dass er ihn für einen transscendentalen Satz erklärt (II. 399), beweist am besten seine logocentrische Abweichung. Seine rationale Psychologie darf nicht das mindeste Empirische enthalten (II. 401); dafür ist sie auch eitel Wind. (Vgl. I. 361: „die ganze rationale Psychologie fällt"). Dadurch, dass es das individuell gültige „Ich denke" durch rationalistische Abstraction vom Seinsgehalt befreit, erhält er einen scheinbar allgemein gültigen Satz, erhebt ihn also zu einem Satz der Wissenschaft, wofür er von allen Seiten höchlich belobt wird. Seine Psychologie schwebt nun allerdings auf der Höhe des Rationalismus, der Wissenschaftlichkeit und der Logicität; aber was er aus seinem „Text" so herausklauben könnte, wäre das dürftigste Ding von der Welt, wenn er nicht auch hier, wie immer, durch den Schleier des Rationalismus die Metaphysik hindurchschimmern sähe. Das aus seiner lebensvollen Verbindung mit dem „Ich bin" losgelöste Denken ist ein dürrer Stab, eine Dimension: was sollte da wohl für eine „Weisheit herausgewickelt werden können?" (II. 401).

Denken ist und bleibt eine individuell gültige Erfahrungsthatsache, und daher ist und bleibt Psychologie eine Erfahrungswissenschaft, wie die Erfahrungswissenschaft der äusseren Sinne, die Physik. So wie sie vom Individuellen abstrahirt, so wird sie nicht etwa rationale Psychologie, sondern Metaphysik, Ontologie, Lehre vom vorbewussten Sein oder vom Ding an sich. Und der einzige Weg, um vom Bewusstsein zum Sein zu gelangen, geht gerade durch die Psychologie hindurch. Was Kant hätte

---

[1]) Vergl. I. 354: „Der Satz sei keine Erfahrung"; „*Cogito ergo sum*, sei tautologisch". Alsdann aber rennt er mit seinem Satz offene Thüren ein. Niemand bezweifelt, dass aus ihm nichts hervorgehen könne, wenn er in die luftigste Höhe der Abstraction, und losgelöst von allem Sein, gehoben worden ist.

Dennoch ist ihm wohlbekannt, dass, „wenn man sich ein denkend Wesen vorstellen will, man sich selbst an seine Stelle setzt, dem Object sein eigenes Subject unterschiebt, was in keiner anderen Art der Nachforschung der Fall ist". (I. Aufl. 353). Das bedeutet doch, dass Denken ein singulärer Erfahrungsbegriff ist.

suchen und festhalten sollen, hat er, der Wissenschaftlichkeit zu lieb, gerade im Stich gelassen, den logocentrischen gegen den heliocentrischen Standpunct eingetauscht, dafür aber auch den „unaufhörlich zwackenden und äffenden Schein“ sich aufgeladen.

Die Seinsform des Denkens fordert nothwendig den Seinsinhalt, dem sie angehören kann. Daher muss das Ich, der Beziehungspunct für das Denken, der als solcher wohl „eine an Inhalt gänzlich leere Vorstellung“ (II. 404) genannt werden darf, gerade so gut am Sein theilnehmen wie das Denken. Daher muss er, ausser als Träger des Bewusstseins, auch als Träger der begrenzten Intensität des Seins, des alle Formen befassenden Seinsinhalts, angesehen werden. Alsdann treten wir aus der Psychologie wieder hinaus in die reine Wissenschaft der Metaphysik; aus dem individuell Gültigen in das zunächst subjectiv Gültige, aber (wegen der Gegensätzlichkeit von Subject und Object) zugleich auch objectiv, also allgemein Gültige. Wir schliessen weiter: begrenzte Intensität des Seins (Ordinate) oder Seinsinhalt ist Inhalt und Form zugleich. Der Form können wir durch die gewöhnlichen zeiträumlichen Prädikate näher treten und sie bestimmen, dem Inhalt aber nicht, höchstens in negativer Weise durch Ausschluss dieser Prädicate, und nun sind wir auf einmal in die Lage versetzt, jeden der zwei Bestandtheile des Seinsbegriffs mit einer ihm eigenthümlichen Bestimmung (anstatt mit keiner) ausstatten zu können. Freilich widersprechen sie sich, heben sich aber gerade dadurch auf und lassen den früheren punctuellen Seinsinhalt, der im Ichpunct steckte, übrig. Der Widerspruch ficht uns nicht an; Form und Inhalt verhalten sich nicht wie die davon abgeleiteten, aber zeitwärts gerichteten Begriffe Grund und Folge; sie können, wie Holzblöcke, willkürlich vertauscht werden, gehorchen nicht der Zeitbedingung, spotten des gestrengen Wächters der Logik, der hinter dem Schleier der Maja keine Gültigkeit hat.

Es ergiebt sich hieraus für die Psychologie folgender Satz: soweit die Seele *ens metaphysicum*, subjective Seinsgrösse ist,

nimmt sie Theil an der metalogischen Characteristik der kategorialen Attribute.[1])

Demnach ist die Seele, erstens nach der Kategorie des Raumes betrachtet, eine Einheit, einfach, ein punctueller Seinsinhalt und gleichzeitig ausgedehnt in Raum und Zeit, eine Vielheit, eine Reihe von Willens- und Denkacten.

Zweitens ist die Seele, nach der Kategorie der Zeit betrachtet, eine Substanz, d. h. eine unveränderliche Seinsgrösse und gleichzeitig (in den Willens- und Denkacten) veränderlich.

Drittens ist die Seele, nach der Kategorie der Grösse betrachtet, eine Substanz, d. h. absolute Seinsgrösse, unbedingt, d. h. die Totalität aller Bedingungen in sich selbst enthaltend, also unerschaffen, der Zeit nach unendlich[2]), und gleichzeitig, als Folge von Willens- und Denkacten, bedingt, endlich, in der Zeit begrenzt.

Diese drei Sätze sind, in ihrer Art, in den beiden ersten Paralogismen enthalten. Auch soweit die Personalität oder die numerische Identität des Bewusstseins hier in Frage kommt (Metaphysik, als solche, kennt selbstverständlich kein Bewusstsein), so liegt ihr der zweite Metalogismus zu Grunde, insofern der constante Seinspunct mit dem constanten Beziehungspunct für das Denken zusammenfällt, die „beharrliche Voraussetzung der Persönlichkeit" (I. Aufl. 365) darstellt. Eine weitere Folgerung für die Seelenlehre ist aber, dass auch das ausgedehnte Sein mit dem ausgedehnten Bewusstsein zusammenfällt, dass mein Sein gerade so weit reicht, wie mein Bewusstsein, dass eine durch-

---

[1]) Der Satz diene gleichzeitig zur Rechtfertigung dafür, dass wir die rationale Psychologie Kants hier schon und nicht erst im II. Theil dieses Werkes, der die Lehre vom Leben, die allgemeine Biologie enthalten soll, besprechen. Es war dies nöthig, um die Metaphysik erkenntnisstheoretisch abschliessen zu können.

[2]) Da die Causalität selbst, dem Wesen nach, nur gesetzmässige Veränderlichkeit in der reinen Zeitlinie ist — Betrachtung zweier Zeitgrössen, die durch einen Punct getrennt sind — so wird die Bedingung (Verursachung) zum Merkmal dafür, dass ich etwas in der Zeit betrachte, und Beides gilt wechselweise.

gängige Correspondenz zwischen diesen beiden gegensätzlichen Gebieten besteht, versinnbildlicht etwa durch eine Doppelpyramide, deren congruente Hälften mit der Spitze zusammenstossen, woraus dann ersichtlich ist, wie eine Erkenntniss der Wahrheit (Übereinstimmung zwischen Sein und Vorstellen) erfolgen kann.

Insofern nun dem ausgedehnten Sein die Empfindung, dem ausgedehnten Bewusstsein die Vorstellung äusserer Gegenstände angehört, so mag in dieser Hälfte des Metalogismus die Grundlage für Kants vierten Paralogismus der Idealität der äusseren Erscheinungen gesehen werden, zu deren richtigem Verständniss der Begriff der ausgedehnten Seele oder des ausgedehnten Bewusstseins nothwendig gehört. Mindestens kann die Besprechung hier stattfinden. —

Dass der Schluss auf die Idealität der äusseren Objecte ein Trugschluss sei, will Kant dadurch erweisen, dass ihre Realität auf ebendenselben Beweisgründen beruhe, wie die eigene: nämlich auf dem unmittelbaren Zeugniss des Selbstbewusstseins (I. 370 f.), „nur mit dem Unterschiede, dass die Vorstellung meiner Selbst auf den inneren, die der ausgedehnten Wesen auch auf den äusseren Sinn bezogen werden" (I. 371). „Beide sind also Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewusstsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist." Aus dem gleichen Maasse der Idealität beider schliesst Kant auf das gleiche Maass der Realität beider. Hier scheiden sich deutlich unsere Standpuncte, und wir müssen vielmehr Kants empirischen Realismus, die Lehre, dass die Vorstellungen von Objecten wirkliche Gegenstände seien, für einen Trugschluss erklären. Kant beachtete die Descartes'sche Entdeckung nicht, dass sein Denken mit seinem Sein identisch verbunden ist, der Gegenstand mit seinem Sein aber nicht, da Kant davon gar nichts weiss. Jene Erkenntniss entspricht dem heliocentrischen, diese dem geocentrischen Standpunct, und Kant entfernt sich nicht vom logocentrischen. Indem wir den Gegensatz von Denken und Sein als Gegensatz von Seinsform und Seinsinhalt bezeichnen, können wir den Unterschied auch dem Rationalisten klar machen. Der Satz „Ich denke" ist alsdann eine synthetische Verbindung von Inhalt

und Form, wird durch ein Quadrat dargestellt, und wenn wir ihn ins Auge fassen, so sind wir genöthigt, uns genaue Rechenschaft darüber zu geben, auf welchem Aste des von Kant als tautologisch erklärten Satzes wir uns befinden. Im „Gegenstand" ist dagegen keine Spur von „Inhalt" im obigen Sinn. Was ihm entspricht, ist erstens die Seinsform der Empfindung, zweitens der dreidimensionale Pseudoinhalt, der ein Erzeugniss der Verstandessynthese und durch und durch Form, eine rechtwinklige Zusammenordnung dreier Raumestafeln, ist.

Kant sagt (I. 372): „materielle Gegenstände sind blosse Erscheinungen, d. i. Vorstellungen in uns" — ein rein idealistischer Gedanke, der unseren ganzen Beifall verdient; er fügt aber hinzu: „deren Wirklichkeit wir uns unmittelbar bewusst sind." Hier geht er zu weit. Der Hallucinant ist der Wirklichkeit seiner Vorstellungen genau so bewusst. Wir sind uns nur der Empfindungen unmittelbar gewiss, nicht der Gegenstände unserer Vorstellungen. Nur wenn wir der Aequivalenz zwischen Empfindung und Vorstellung gewiss sind [1]), dürfen wir (unphilosophisch) sagen, der Gegenstand existire, philosophisch aber noch lange nicht; denn aequivalent oder nicht (was nur die gemeine Erfahrung beweisen kann), so sind wir doch nur dessen gewiss, was in uns, nicht was ausser uns ist. (Nur dessen sind wir gewiss, dass etwas ausser uns ist, aber durch innere Daten.) Um noch ein Beispiel zu geben: der Unterschied zwischen meinem eigenen Sein und dem Sein der äusseren Gegenstände ist so gross, wie der zwischen einem Marmorpalast und der Zeichnung seines Grund- und Aufrisses nebst einem Stückchen des Baumaterials, aus welchen Daten ein Baumeister ein vollständiges Ebenbild des wirklichen Palastes vor sich hinzaubern könnte. In der That ist das formal-synthetische Erkenntnissvermögen des Verstandes ein solcher Künstler, der aus kümmerlichen Daten ein volles Bild der Wirklichkeit vor sich hinzaubern kann, obwohl

---

[1]) Kant giebt hierfür die Regel an (I. 376): „Was mit einer Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, ist wirklich." Hinter den „empirischen Gesetzen" ist aber nur der metalogische Satz vom Gleichgewicht zwischen Form und Inhalt verborgen.

ihm das eigentliche Object, die inhaltliche Seinsgrösse, die dem Sein im Denken entspricht, gänzlich verborgen bleibt.

Wenn ich aber sagen kann, „ich bin als Noumenon begrenzt“, so ist unmittelbar analytisch bewiesen, dass ein begrenzendes Noumenon ausser mir ist, ein Etwas überhaupt, dem die Empfindungsgrösse als Grenze oder Form angehören kann, weil beide Noumena nur als relativ zu einander sind, und insofern auch die Gegenstände, die der Verstand daraus macht. Wir wollen in diesen Auseinandersetzungen wesentlich nur zeigen, dass Kant überall, wo er realistisch denkt, nur von sich selbst abfällt. Es ist ein ewiges Oscilliren vom geocentrischen auf den logocentrischen, anstatt auf den heliocentrischen Standpunct, den er sucht, zu dem er aber durch die rationalistischen Schranken nicht durchbrechen kann. Er thut wie ein Vogel, der ins Zimmer gerathen ist, seinen Kopf fortwährend gegen die geschlossene Scheibe stösst, während ihm dicht daneben ein geöffneter Flügel des Fensters freien Abzug gewähren würde. Er kann aber beide nicht unterscheiden. Dass seine Anhänger, die die Güte ihres eigenen Schädeldaches nicht dran wagen würden, ihm dafür Beifall klatschen, ist freilich schlimm, beweist aber nur die Hülflosigkeit auch des schärfsten Denkers auf dem Gebiete abstracter Begriffe, während mit Hülfe der Anschauung auch der einfachste Verstand sich wird zurechtfinden können. So hülflos war die Schifffahrt vor Entdeckung des Compasses, der dem immer gleich lebendigen Unternehmungsgeist der Menschen das Weltmeer erschloss. Man erwäge, welche Höhe des Denkens Newton erreichte, der sich durchgehends des Stützgerüstes seiner rechtwinkligen Coordinaten bedienen durfte. Dass man das Recht habe, ebendieselbe Hülfe auch auf dem Gebiete des philosophischen oder metaphysischen Denkens in Anspruch zu nehmen, das ist im Grunde Alles, was hier nachgewiesen werden sollte. Um dieses Recht zu wahren, ist auch hier der Angriff die beste Vertheidigung. Man weise den Logicisten das Unrecht, den Widerspruch nach, der darin gelegen ist, dass sie glauben, mit Denkmitteln, die nur für die Form ausreichen, sich des Inhalts bemächtigen zu können. Dass sie aber nur für die Form aus-

reichen, d. h. nur auf Erscheinung Bezug haben, das über allen Zweifel hinaus bewiesen zu haben, ist Kants unsterbliches Verdienst. Das, was ausserhalb der Form (der Erscheinung) lag, den Seinsinhalt, das Ding an sich, liess er unberührt liegen. Mit Recht; denn ihm, dem geborenen Rationalisten, fehlte der vermittelnde Begriff der Seinsform, der von der Denkform zum Seinsinhalt ungezwungen hinüberführen kann. Sie ist, wie wir wissen, enthalten 1) in der metaphysischen Grenze der Seinsgrösse, 2) in der darauf senkrecht stehenden Empfindungsgrösse, zwei Formen, die sich wie Schale und Durchschnittsfläche verhalten, und die man auch als totale und partielle Grenze bezeichnen könnte. Erstere hat er ganz übersehen, letztere in ihrer Bedeutung nicht recht gewürdigt. Wem sie aufgeht, der wird im Verständniss der Metaphysik leichtes Spiel haben.

Die Lehre von den Paralogismen hat in der zweiten Auflage eine vollständige Umarbeitung und bedeutende Verkürzung erfahren. Es ist in der That ein „überaus schöner Theil seines Buches, den er ausgemerzt hat"[1]). Auf glänzendem, flimmerndem Wellengeschaukel hebt er den Nachen des Idealismus hoch empor, um in grossartiger Entsagung immer wieder zu versichern, dass es Spiel sei und nicht Ernst, ein Trugschluss und keine Wahrheit. Denn das Fehlen des wichtigen Gliedes in seiner Kette der Beweisführung wollte er durchaus nicht verdecken. Was ihn aber zur Umarbeitung veranlasst hat, ist trotz seiner Beschönigung eine wirkliche Abschwenkung von seinem ursprünglichen nach dem heliocentrischen Standpunct hin, die sehr merkwürdig ist. Der Satz „Ich denke" ist nicht mehr transscendental, sondern ein empirischer Satz, wenn auch unbestimmt. Er hält den Satz „Ich bin" in sich. Beide Sätze sind nicht auseinander gefolgert, sondern identisch. Er drückt eine unbestimmt empirische Anschauung (Wahrnehmung) aus (II. 421 und 422, Note).

Hier, wenn irgendwo, hätte Anschauung seinem abgezogenen Denken zu Hülfe kommen sollen! Denken ist in Wirklichkeit eine Seinsform der inneren Erfahrung, hat als solche theil an

---

[1]) Schopenhauer, Brief an Rosenkrantz.

dem untheilbaren Seinsinhalt und der ausgedehnten sinnlichen Form, und wird daher durch die sich sonst ausschliessenden Attribute der untheilbaren Ausdehnung bestimmt. Diese Thatsache eines Begriffs, der einen flagranten Widerspruch in sich vereinigt, hätte vor Allem die Logiker stutzig machen sollen, und hat es wohl auch veranlasst, dass man Spinoza's Fehler so lange ungerügt hat durchgehen lassen. Nun weiss Kant sehr wohl, dass Denken und Sein Gegensätze sind, deren Versöhnung ja gerade die Aufgabe des Wahrheit suchenden Philosophen sein soll. Dennoch nennt er die Sätze „Ich denke“ und „Ich bin“ identisch! Das will sagen: stelle ich mir den ersten Satz, ausgehend vom Puncte des Ich, als eine gerade, begrenzte Linie vor, so würde der zweite Satz (als identisch) ebenso darzustellen sein. Beide Linien würden sich decken; denn das Sein reicht gerade so weit, wie das Denken. Das Identische wäre hier durch die Gleichheit der Abmessung ausgedrückt. Man darf aber die Gegensätzlichkeit dieser Begriffe nicht ausser Acht lassen, und wäre an diesem Punct Kant auf den Gedanken gerathen, die Verschiedenheit dieser Gegensätze durch Richtungsverschiedenheit zu kennzeichnen, so wäre er allbereits in den Besitz des anschaulichen Urbildes des Begriffs, des Quadrats, und damit überhaupt aus den Differentialbegriffen des Rationalismus heraus auf den heliocentrischen Standpunct gelangt. Denn die anschauliche Vereinigung von Denken und Sein im Begriff des Quadrats verhindert uns, auch bei rein theoretischer Betrachtung, den Standpunct des Seins wieder zu verlieren. Kant würde mit Hülfe der Anschauung alsbald erkannt haben, dass in dem Satz oder der „Wahrnehmung“ (II. 422) „Ich denke“ eine allem Denken vorgängige Synthese zwischen Sein und Denken, d. h. zwischen Seinsinhalt und Seinsform oder, allgemein, zwischen Inhalt und Form verwirklicht sei, welche Vereinigung im Bewusstseinsmittelpunct oder dem Ichpunct stattfindet. Setze ich die zwei Dimensionen als Gleichung einander gleich, so sieht man sofort, dass auf der einen Seite der Ichpunct der Seinsform, dem Denken, verbleibt, auf der anderen Seite aber der Fusspunct der Ordinate Träger der Intensität des Seins, oder des unausgedehnten Seinsinhaltes, ist. (Vgl. S. 181.)

Aus dieser realsynthetischen Verschmelzung der zwei Gegensätze lässt sich nun auf analytischem Wege eine Welt von Begriffen und Sätzen herausziehen. Zu synthetischen Urtheilen aber wäre, wie man sieht, gar keine Veranlassung gegeben, auch wenn der Ausdruck „synthetisches Urtheil apriori" keinen Widerspruch enthielte.

Diese Abschwenkung Kants darf aber dennoch nicht als ein Aufgeben seines Standpuncts angesehen werden. Dies geht ja eben am besten daraus hervor, dass er die Auffassung der Idealität als eines Trugschlusses (Paralogismus) in der II. Auflage beibehält. Folgerichtig hätte sie ihn zur Verurtheilung des Pseudorealismus als eines Trugschlusses führen müssen. Ganz im Gegentheil ist Kant aber aus allen Kräften bemüht, seinen transscendentalen Idealismus als eine ganz besondere Art hinzustellen, mit dem der empirische (oder Pseudo-) Realismus wohl vereinbar wäre, und von den Consequenzen des Solipsismus hat er sich jeder Zeit in weiter Ferne gehalten.

Wo ist aber endlich für die Frage der Paralogismen unser dritter Metalogismus der Relativität oder Bedingtheit geblieben, der doch gerade, weil er den Seinsinhalt betrifft, hierher gehören sollte? Erstlich kann man sagen, dass er im Paralogismus der Substantialität schon abgehandelt sei, insofern dem Begriff der Substanz neben der Constanz auch die Unbedingtheit und Absolutheit innewohnt. Sodann aber kam es Kant hauptsächlich darauf an, den wesensverwandten Begriff der Freiheit, wenigstens als gleichberechtigt mit seinem Gegentheil, zu retten, nicht ihn als durch einen Trugschluss erworben hinzustellen, obwohl seine Zugehörigkeit und Ursprungsverwandtschaft zu den Begriffen der Einheit und Beharrlichkeit ganz evident ist. Daher finden wir ihn erst bei der rationalen Kosmologie, bei der Betrachtung der den Objecten zu Grunde liegenden Seinsgrösse, bei den Antinomien erörtert.

c. Kosmologia rationalis oder die Lehre von den Antinomien.

Die subjective Seinsgrösse unterscheidet sich, wie oben gesagt ist, und wie aus der Kreuzfigur S. 39 ersichtlich ist, dadurch, dass jene in der Zeit, diese im Raum unendlich ausgedehnt ist. Im Übrigen herrscht Gleichheit im Sein. Daher liegen sowohl den Paralogismen, wie den Antinomien die drei Metalogismen zu Grunde, und was an ihnen richtig ist, muss an den letzteren ermessen werden. Allein der Werth der Antinomien Kants wird im erkenntnisstheoretischen, also kritischen Sinn beträchtlich herabgesetzt durch die fortwährende Verwechselung von Welt und Natur, Sein an sich und Ding an sich, ein Übelstand, der die prachtvollen Darlegungen der Paralogismenlehre (wenigstens in der I. Ausgabe) noch nicht beeinträchtigt hatte. Der Begriff der absoluten Totalität ist gerade geeignet, die Unklarheit zu verdecken. Weder Einheit, noch Allheit, noch irgend ein Begriff der Kantischen Kategorientafel ist anwendbar auf das Sein an sich. Wenn wir sagen, das Sein an sich befasse in sich den Gegensatz der zwei Seinsgrössen, so müssen wir nicht vergessen, dass das eine ganz unbehülfliche Ausdrucksweise ist. Denn das Befassen setzt Grenzen voraus, die ja gerade hinausgedacht werden sollen. Der Fehler ist, dass, wenn man vom Sein an sich ausgeht, man diesen Unbegriff unwillkürlich als wahren Begriff nimmt. Der erste und wahre Begriff, von dem man ausgehen muss, ist aber die metaphysische Seinsgrösse, der man die Begriffsnatur rauben, d. h. von der man die Grenze hinausdenken muss, wenn man zum Sein an sich gelangen will.

Der metaphysischen Seinsgrösse gehören die contradictorischen kategorialen Attribute zugleich an, also Einheit und Vielheit,[1]) Begrenzheit und Unbegrenztheit, Theilbarkeit und Untheilbarkeit, Constanz und Veränderlichkeit, Bedingtheit und Unbedingtheit,

---

[1]) Allheit hat keinen anderen Sinn, als Einheit der Vielheit, ist also von Einheit nicht verschieden.

welche Begriffe in ihrem Zusammensein keinen Widerspruch darstellen, da die Seinsgrösse für die zwei gegensätzlichen Prädicate im Urtheil auch zwei gegensätzliche Subjecte in Bereitschaft hält, und das Ding an sich, so gut wie das Sein an sich, von der Zeitbedingung, unter welcher der Satz vom Widerspruch überhaupt nur gilt, unabhängig ist.

Obwohl nun Paralogismen und Antinomien auf demselben metalogischen Boden stehen, so ergeben sich, entsprechend der Kreuzfigur, doch einige Unterschiede. Die subjective Seinsgrösse, die in der Zeitrichtung angeschaut wird, hat es hauptsächlich mit den zeitlichen Relationsbegriffen (dem zweiten Metalogismus) zu thun. Der Hauptsatz betrifft die Constanz (Substanz), während bei der im Raum ausgedehnten objectiven Seinsgrösse die Begrenztheit in Betracht kommt. Begrenzt oder endlich ist sie in der Richtung nach dem Subject, unbegrenzt oder unendlich ist sie nach der entgegengesetzten Seite. Denn der ausgedehnte Raum ist eine Synthese aus Zeit und Grenze, und unendlich ist Alles, was die Zeit enthält, da ihr reciproker Werth der Seinsinhalt ist.[1])

Während, bei den Paralogismen, Kant die Ausgedehntheit der subjectiven Seinsgrösse (der Seele) ignorirt und so der Contradiction des ersten Metalogismus ledig, dafür aber von einem scheinbaren synthetischen Urtheil apriori gequält wird, hilft sich auf der Seite des Objects der logische Verstand in Hinsicht auf den zweiten Metalogismus dadurch, dass er die contradictorischen Attribute auf zwei verschiedene Subjectbegriffe im' Urtheil vertheilt. Die Antinomie erscheint daher gar nicht bei Kant. Objective Seinsgrösse unter der Bedingung der Constanz heisst nämlich M a t e r i e, unter der Bedingung der Veränderlichkeit K r a f t.

---

[1]) Der Fortgang der Zeit ist daher immer unendlich, gleichgültig, ob man sich den Vorstellungsraum, der das Object befasst und mit dem ausgedehnten Bewusstsein identisch ist, als endlich oder unendlich vorstelle. Nimmt man eine endliche Zahl von Objecten an, die ihn erfüllen, so ist der Unendlichkeitsbegriff eben in der Zusammenfügung reiner Ebenen zum Cubus enthalten. Jedenfalls wird das Sein nicht vom Nichts, sondern nur von einem anderen Sein, d. h. einer Seinsgrösse, begrenzt.

Über deren räthselhaftes [1]) Zusammensein, was hiermit erklärt ist, brauchten sich die Physiker, denen diese Begriffe angehören, keine Rechenschaft zu geben, weil dies Sache der Philosophen ist; von denen man aber voraussetzt, dass sie darüber eben so wenig wissen, wie andere Leute.

Die dritte Antinomie gehörte von Rechts wegen in die Lehre von den Paralogismen, da Freiheit ein Begriff ist, der ausschliesslich der inneren Erfahrung angehört, also der subjectiven Seinsgrösse, der rationalen Psychologie. Man kann ihn Begriff der Unbedingtheit oder Absolutheit unter subjectiver Färbung nennen. Es wird uns aber erst später (im II. Bande dieses Werkes) ausführlich beschäftigen, da er hier als Theil des dritten Metalogismus bereits vollkommen sicher gestellt ist.

Die vierte Antinomie ist eine unkritische und daher bedeutungslose Ansammlung fälschlich gebrauchter Begriffe. „Nothwendig" gilt nur in Hinsicht auf das Verhältniss zweier Gegensätze zu einander, und selbst nur als Gegensatz von „Zufällig"; beide Begriffe sind an die Begriffe von Zeit und Raum gebunden. Schlichthin oder absolut nothwendig, oder nothwendig an und für sich oder allein gedacht, ist ein vollkommener Widersinn, desgleichen ein solches Wesen ausserhalb der Welt (des Seins überhaupt!), und gar noch als deren Ursache, während Ursache ein Begriff ist, der nur unter der Zeitbedingung gültig ist! Hier hat die kritische Überlegung Kant augenscheinlich ganz im Stiche gelassen. Allein auch die Fassung der anderen drei Antinomien unterliegt den schwersten kritischen Bedenken. Indessen ist ihre Auflösung unter Zuhülfenahme der Kreuzfigur so leicht, dass wir uns hier die überflüssige Arbeit ersparen dürfen. Das wichtige Ergebniss ist die Rettung des Freiheitsbegriffs, und es scheint fast, als ob Kant die ganze Untersuchung nur angestellt habe, um ihn zu retten.

---

[1]) Es sei mir erlaubt, noch ein Ruhmesblatt auf das frische Grab Du Bois-Reymonds, meines hochverehrten Lehrers, zu legen. Seine sieben Räthsel, die für die Metaphysik adäquate Aufgaben sind, sind eben deswegen transscendent für das Naturerkennen.

IV. Der kritische Positivismus.

Kants Philosophie bildet einen so festen Markstein in der Entwicklungsgeschichte der menschlichen Erkenntniss, dass man wohl behaupten kann, der Werth eines jeden nachfolgenden Systems bemesse sich nach der Menge des kritischen Sauerteiges, den das Lehrgebäude in sich aufgenommen habe. Nur die wahre Zeitlinie setzt an; diese gilt es in den Systemen, die oft nur kurzlebige Seitenästchen darstellen, herauszufinden. Dass sie in der Kritik der reinen Vernunft enthalten sei, geht daraus hervor, dass alle Philosophieen seither an Kant haben anknüpfen müssen. Riehl (in seiner akademischen Antrittsrede, Freiburg i. B.) geht sogar so weit, die Philosophieen kurzweg in wissenschaftliche und unwissenschaftliche einzutheilen, je nachdem sie auf kritischer Grundlage aufgebaut sind oder nicht. Nach diesem Grundsatz würde unter den älteren nachkantischen Philosophen Schopenhauer die Palme gebühren, dessen (Kant's) erkenntnisstheoretische Seite er sich ganz aneignete. Er suchte Kant an einem wunden Puncte zu verbessern, beging aber allzudeutlich eine Verwechselung eines Formalbegriffs mit einem Inhaltsbegriff, welche seitliche Abweichung am tiefsten Punct ihm nicht mehr gelang wett zu machen. Das von Riehl aufgestellte Kriterium würde sich auch für manche spätere Systeme als verhängnissvoll erweisen und besonders den Vermittlung suchenden, schön färbenden, die Härten und Missklänge verdeckenden Systemen Schwierigkeiten bereiten. Man kann eben wohl durch das Jahrtausende alte Gestrüpp der philosophischen Meinungen nur rücksichtslos den Weg bahnen, und die scharfe Scheidung würde vielleicht nicht zu hart erscheinen, wenn überhaupt die Festigkeit der eigenen Grundlage zu dem Urtheil das Recht verliehe.

Für die moderne Weltanschauung sind ausser der Kantischen Philosophie in gleichem Maasse nur noch die Naturwissenschaften in ihrer machtvollen Entwicklung bestimmend geworden. Die Philosophie vernimmt die dröhnenden Hammerschläge der Eintritt heischenden exacten Wissenschaften und kann nicht mehr vornehm

über sie hinwegsehen. In einer ausgezeichneten Arbeit[1]) hat Riehl den Gedanken Kants in seiner Bedeutung für die positive Wissenschaft darzulegen gesucht, und aus der Synthese beider ist, wie immer, eine neue Weltanschauung hervorgegangen, die in einer glänzenden und überaus bestrickenden Weise die Schlussergebnisse der gesammten Wissenschaften zusammenfassen will. Die Sache müsste gelungen sein, wenn der philosophische Kriticismus in der That fehlerfrei oder durch Correctur von Fehlern frei geworden wäre. Jedenfalls fordert die hohe wissenschaftliche Bedeutung des Riehl'schen Werkes zur erneuten Prüfung unseres Standpunctes heraus.

Hierzu wird es zunächst wesentlich darauf ankommen, wie Riehl Kant auffasst.

1. Riehl's Auffassung der Kritik der reinen Vernunft.

Der grammatische Satz ist ein gedachtes Wesen, das selbstverständlich, wenn es nicht Unsinn sein soll, auf ein Sein Bezug haben muss. Was ist denn ein Existenzialsatz? So viel ich sehe, so gibt es nur einen, „Ich denke," soweit er auf mich selbst Bezug hat. Indem ich ihn ausspreche, spreche ich zugleich aus: Ich bin. Aber auch umgekehrt ist's der Fall. Beide Sätze sind, wie Kant sagt (II. 422), identisch. Der eigene Ichpunct ist also der Punct, in dem Sein und Denken in vollkommener Identität und Verschmelzung zusammenfallen,

ὅτι ὤμφαλός ἐστι θαλάσσης,

einzig in seiner Art, der Weltnabel, die innigste Vereinigung zweier Gegensätze, deren Übereinstimmung in aller Erkenntniss die Wahrheit ausmacht und daher in aller Erkenntniss das Ziel des Philosophen sein muss. Mag Descartes die Tragweite dieser Thatsache, die er gefunden hatte, nur dunkel gefühlt haben:

---

[1]) A. Riehl, der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft, Lpz. 1876—1887, 2 Bände.

sicherlich war sein Gedanke gewesen, das einzigartige Vorkommniss dieser Erkenntniss jeder anderen gegenüber zu stellen.

Abstract genommen ist der Satz (Ich denke) eine Dimension, concret genommen ein Quadrat oder das Integral des ersteren. Eben dadurch, dass ich mir den Satz (Ich denke) als Quadrat vorstelle, habe ich den Seinsbegriff in dem Begriff des Denkens befestigt, so dass ich nun unbesorgt, allgemein gültig, logisch, darüber raisonniren kann, mit dem Bewusstsein, jeder Zeit zu wissen und Auskunft geben zu können, ob ich das Sein oder das Denken, den Inhalt oder die Form im Auge habe. Descartes raisonnirt weiter, ohne diesen Schritt gethan zu haben. Er übersah die Grenze am Denken und konnte sie daher nicht auf das Sein übertragen. Er erhebt sich wieder ins Abstracte, und das allein ist der Grund seiner Unfruchtbarkeit. Kant wäre über Descartes nicht hinausgekommen, wenn er das Problem nicht von einer ganz anderen Seite angefasst hätte. Descartes war wirklich auf den heliocentrischen Standpunct gelangt, liess ihn nur durch seine Sorglosigkeit, „die geringe Nachhaltigkeit seines philosophischen Aufschwungs," (R. I. 4), wieder fahren. Kant wollte ihn erreichen, glaubte ihn erreicht zu haben und hielt den logocentrischen Standpunct, den er festhielt, zeitlebens für den heliocentrischen.

Logische Wahrheit wird erkannt, wenn das Denkverfahren den Gesetzen der Logik entspricht. Man erhebt sich durch Ausscheidung des empirisch Zufälligen, gerade so, wie sich die höhere Analysis über die gemeine Algebra erhebt, zur Höhe der wissenschaftlichen Nothwendigkeit; daher scheint Kants Weg, den er „unabhängig von jeder psychologischen Annahme einschlägt" (R. I. 8) so streng wissenschaftlich. Die philosophische Wahrheit aber beruht in Übereinstimmung zwischen Denken und Sein, und zu dieser Wahrheit (Übereinstimmung) gelangen zu wollen, nachdem man der reinen Wissenschaft zu Liebe zuvor alles Sein aus den Begriffen hinausgedacht hat, ist ein sonderbares Beginnen, ein Beginnen, das dem Rationalismus eigenthümlich ist, und in seiner Verkehrtheit so lange nicht einmal erkannt werden kann, so lange man vom Begriff selbst einen falschen Begriff hat.

Riehl nimmt es als sein Verdienst in Anspruch, gezeigt zu haben, dass Kant auch die reinen Begriffe für „erworben" halte (I. 7). Das Verdienst wäre noch grösser gewesen, wenn er uns gleichzeitig hätte angeben können, woher? — eine für die Vertheidiger Kants schwer zu beantwortende Frage, die sie aber dennoch nicht abweisen können.[1]) Die reinen Begriffe sollen „das Dasein der Objecte beweisen" (I. 7.) Hierüber ist so lange nichts auszumachen, als der Begriff des Objects strittig ist. Ganz gewiss aber beweisen sie das Dasein des Subjects. Der vollkommen gültige Schluss von der Folge zum Grund besagt, dass ihnen ein Sein vorhergehen müsse, woher sie „erworben" sein können; ja noch mehr, ihr Dasein belehrt sogar über gewisse Eigenschaften am subjectiven Sein, z. B. über seine Begrenztheit, und es wird hierdurch auch „die Existenz (das Sein) zum Gegenstand des Erkennens" (I. 10), d. h. es entsteht eine Wissenschaft der Metaphysik, als einer Lehre vom vorbewussten Sein. Andernfalls müsste unsere Frage nach dem „Woher" der reinen Begriffe allerdings dringlicher gestellt werden. Man darf wohl sagen, Sein, „absolute Position, müsse bei allen Fragen vorausgesetzt werden"; könnte es aber durch keine Erkenntniss erreicht werden, so bliebe das Problem des Realismus ewig ungelöst. Was soll die Forderung heissen, „man solle den Grund der Erscheinung positiv nehmen", und die Versicherung, Kants Lehre sei „Idealismus der Erscheinung auf realistischer Grundlage?" Die Schwierigkeiten sind hier in dem unbestimmten Verhältnisse der Begriffe „subjectiv" und „objectiv" begründet; keineswegs aber in dem störenden Hereinragen „practischer Rücksichten" bei Kant. Vielmehr heisst es gerade dann in verkehrter Richtung Ziehen, wenn man die auf eine wirkliche Metaphysik (Lehre vom Ding an sich) hinweisenden Begriffe, z. B. den der Freiheit, „durch consequente Fortsetzung des von Kant eröffneten Weges" hinaus zu weisen gedenkt. Der Mangel der Kritik der

[1]) Vergl. R. I. 222: „Das Datum des Apriori". — Der Naturforscher Helmholtz, der sich diese Frage aus Kant nicht beantworten konnte, kam auf das entgegengesetzte Ergebniss.

reinen Vernunft sitzt darin, dass „sie nur das reine Erkennen betrifft, und nicht gezeigt wird, wie wir das empirische Wissen erlangen“ (I. 12). Das heisst aber so viel als: das Problem der Erkenntniss überhaupt ungelöst lassen. Nicht bloss die Vernunft, das Erkenntnissvermögen selbst ist eine „solche Einheit“, dass man einen Theil nicht willkürlich weglassen kann. Kant selbst gab seinen hyperkritischen Freunden den Rath, die nach oben vollständig zu Ende geführte Kritik nunmehr nach unten zu vervollständigen (R. I. 13). Das Bild ist ungenau gedacht. Oben wie unten stösst das Erkennen an das Sein — sonst wäre es nicht Beziehung der Wirklichkeit aufs Bewusstsein —, schliesst sich also zum Ring. Nach beiden Seiten muss die Beziehung zum Sein dargelegt werden. Weil er es nach unten hin versäumte, verlor Kant die Orientirung, erhob sich nach oben noch über seine Aufgabe hinaus, glaubte noch aufzusteigen, sich in der Synthese zu bewegen, während er bereits wieder niederstieg und in der analytischen Einheit angelangt war.

In Kants Begriff der Erfahrung kann man den rationalistischen Fehler, wodurch sich die Verbindung „nach unten“ löste, am leichtesten nachweisen. Riehl drückt sich so aus, Kant habe Erfahrung immer im objectiven Sinn genommen, während der Begriff ganz allgemein im subjectiven Sinn aufgefasst werde (I. 17). Die Sache ist richtig, wenn man weiss, was man darunter zu verstehen hat. Kant setzt Wahrnehmung, wenn er Erfahrung im subjectiven Sinn nehmen sollte; wie wenn ein Ausschnitt aus der Erfahrung keine Erfahrung wäre. Kant will aber, als ächter Rationalist, in der That nur das Ganze der Erfahrung, die Erfahrung überhaupt, die mögliche Erfahrung, die losgelöst ist von aller Beziehung zum Sein, als solche gelten lassen. Er hatte freilich das Recht, seinen Begriff der Erfahrung in diesem Sinne zu nehmen, d. h. räumlich, zusammenfallend mit dem ausgedehnten Bewusstsein oder dem Vorstellungsraum. Er that es aber zu seinem eigenen grössten Schaden, sowohl in Hinsicht auf seine eigene Leistung, als in Hinsicht auf das allgemeine Verständniss. Dem allgemeinen Gebrauch gilt die Beziehung vom Sein aufs Bewusstsein (also die zeitliche Fassung des Begriffs)

als die ursprüngliche und wesentliche Bedeutung, die nach unserer Meinung zur Lösung der kritischen Aufgabe unentbehrlich ist. Dadurch gerade hat Kant seinen Fuss vom Sein (Empfindung) abgezogen und sich im Logocentrum sein System ausgebaut, was ihm, durch den Anschein der Wissenschaftlichkeit, freilich zum grössten Ruhm angerechnet wird. Auch Riehl sieht im begrifflichen Denken die höchste Klarheit (I. 82); mit Recht, denn man denkt da in differentiirten Begriffen. Allein man thut es auf Kosten der philosophischen Wahrheit, die nur im Gebiete der Integrale zu Hause ist, da Philosophie zwischen Denken und Sein, Physik und Metaphysik vermitteln und deren Übereinstimmung deutlich machen soll. Mindestens muss die Erkenntniss immer wieder zu den Integralen zurückkehren.

Der Unterschied liegt im Empfindungsgehalt. Als dem Sein angehörig, ist er von den Begriffen, dem Gedachten, selbstverständlich „ursprünglich verschieden" (R. I. 84). Beide jedoch treten im Begriff des Formalen zusammen, daher als wahre Gegensätze in der Einheit eines Begriffs verbunden. Die Seinsformen der Empfindung werden „in begriffene Formen umgesetzt" (I. 84), verwandelt nach einem Bildungsgesetz, das die Empfindung als solche nicht enthalten kann, das aber seinerseits von einem Seinsgesetz abhängig sein muss, das hinwiederum als die letzte Quelle der Vorstellung überhaupt anzusehen ist. Bis zu dieser äussersten Grenze aber dringen weder Kant noch Riehl; sie lassen den Regressus in der allgemeinen Form des Bewusstseins zum Stillstand gelangen, d. h. in der Vernunft, anstatt im vorbewussten (metaphysischen) Sein, d. h. in der „allgemeinen logischen Gleichung zwischen Grund und Folge", die doch nur ein abgeleiteter, bereits nach der Zeitbedingung gerichteter Specialfall des obersten Denkgesetzes der Enantialität ist, das seinerseits schliesslich im vorbewussten, in der metaphysischen Seinsgrösse gelegenen Gegensatz von Inhalt und Form endgültig begründet ist.

Rationalistisch gefasst dagegen ist der Begriff des unsagbaren Etwas, des X, des transscendentalen Gegenstandes (R. I. 155), der vom Ding an sich als nur unklar geschieden erscheint, wenn er

„den Realismus retten“ soll. Den Realismus retten, d. h. den Idealismus ergänzen, kann nur ein Etwas, was jenseits der Bewusstseinsgrenze gelegen ist und also dem Sein angehört, das aber mehr sein muss als ein verkleidetes Nichts, ein Noumenon, *Nihilum problematicum,* (wie denn ein Etwas immerhin die Bestimmung der Grösse, mithin der Begrenztheit an sich trägt, da Grösse immer endlich, unendliche Grösse von Null nicht verschieden ist) und das zu beachten „sich nur dann lohnt“, wenn man zwischen ihm und der Vorstellung (dem vorgestellten Gegenstand) eine Übereinstimmung nachweisen kann. Das allein rettet den Realismus. Nur von einem einzigen Gegenstand kann ich die Existenz wirklich beweisen, d. i. von meinem eigenen Selbst, da das Sein in meinem Denken völlig verschmolzen, also analytisch enthalten ist. Alle übrige Existenz kann ich nur dadurch beweisen, dass ich eine Aequivalenz, ein Gleichgewicht oder eine Übereinstimmung zwischen Empfindungsgrösse und objectiver Vorstellung beweise. Denn nur als Empfindungsgrösse (wenn man will, als gemeinschaftliche Grenze des eigenen Wesens) ist mir das Object überhaupt gegeben. Die Zusammenfassung aller Objecte stellt erst das Object her, das meinem subjectiven Sein entgegengesetzt ist. An sich ist es mir unbekannt, aber als von dem am Sein participirenden, gleichwerthigen Gegensatz der eigenen Seinsgrösse her weiss ich, dass ihm alle die Eigenschaften zugeschrieben werden dürfen, wie sie die innere Erfahrung für die subjective Seinsgrösse ergeben hat.

Es ist klar, dass dieser himmelweite Unterschied im Begriff des Objectiven, so lange er nicht klar gelegt und festgehalten wird, alle Verständigung unter den philosophischen Denkern vereiteln muss. Dieser Begriff, dessen Bedeutung durch den ganzen erkenntnisstheoretischen Process erst entschieden werden soll, wird immer ganz willkürlich gebraucht. Man kann Erfahrung im zeitlichen Sinn subjectiv nennen, nämlich als Beziehung vom Sein her auf das Subject. Fällt die active Beziehung weg, und hat man nur den Begriff der Bezogenheit überhaupt im Sinn, so entfällt auch der subjective Character des Begriffs, wird aber dadurch noch nicht objectiv, sondern er wird nur, anstatt in der Zeit, im Raum gedacht. Haben wir aber die die Empfindung

enthaltende äussere Erfahrung im Sinn, so muss sich, nach Kants grosser Entdeckung, alles Bezogene nach den kategorialen Begriffen von Grösse, Raum und Zeit richten, die als Gegensätze senkrecht aufeinanderstehen und folglich zusammen ein Denkgerüste wie einen nach aussen geöffneten Raumwinkel bilden, dessen Spitze mit dem Bewusstseinsmittelpunct (dem Subjectpunct) zusammenfällt. In diesem, aus apriorischem Material hergestellten Fachwerk muss sich alle und jede Vorstellung, sei sie Object, Abstraction, Phantasma, Traum- oder Wahngebilde, einordnen, wodurch wir eben der Natur das Gesetz vorschreiben. Dies ist nun offenbar das, was die grossen Mathematiker Newton, Euler, absoluten Raum genannt haben; er ist, da alle Vorstellungen darin enthalten sind, identisch mit dem (ausgedehnten) Bewusstsein, in dem ebenfalls alle Vorstellungen enthalten sind, und insofern die Vorstellungen Objecte sind, d. h. diesen entsprechen, kann man diesen Erfahrungsbezirk Erfahrung im objectiven Sinn nennen. Es ist aber ersichtlich, wie unbestimmt hier der Begriff des Objects auftritt, und wie die Entscheidung darüber, ob etwas wirklich objectiv sei, nicht auf dieser (der Vorstellungs-) Seite der Bezogenheit gelegen sein könne; dass (ganz abgesehen davon, dass der Erfahrungsbegriff von der Zeit in den Raum gedacht worden ist), nicht die Bewusstseinseinheit es ist, die die „Rhapsodie von Wahrnehmungen" in eine Erfahrung verwandelt, weil hier wie dort, im Ganzen wie im Einzelnen, im empirischen Bewusstsein wie in der höchsten Einheit der Apperception, der Vorgang, d. h. die Abhängigkeit der Vorstellung von den kategorialen Begriffen, ganz gleich ist; sondern dass der Unterschied einer willkürlichen von einer objectiv gültigen Vorstellung nur darin bestehen kann, dass im letzteren Fall eine vollkommene Gleichung zwischen der bezogenen Seinsgrösse (der Empfindung) und der daraus nach den kategorialen Vorschriften aufgebauten Vorstellung besteht, im ersteren Fall aber nicht. Der wahrhaft synthetische Vorgang im Denken erschöpft sich im Aufbau des Wahrnehmungsgegenstandes, des Helmholtzischen Begriffs. Erfahrung ist Aneinanderreihen der Wahrnehmungen, nach eben demselben Denkgesetz der metalogischen Gleichheit (mit dem Character der Noth-

wendigkeit, wenn die Aufreihung in der Zeit, zufällig, wenn sie im Raum geschieht), enthält aber so wenig etwas Neues, wie ein Sack voll Weizen — in Hinsicht auf die Substanz — etwas anderes enthält als das einzelne Weizenkorn. Durch den Kunstgriff, die subjective Erfahrung, nämlich die W a h r n e h m u n g, von der objectiven Erfahrung abzutrennen, ist Kant dem Vorwurf entgangen, als wollte er dem a b s t r a c t i v e n Begriff, der Erfahrung der Form nach, der möglichen Erfahrung, der Erfahrung überhaupt, einen reicheren Inhalt zuschreiben, als der concreten Einzelerfahrung; was gegen einen logischen Satz verstossen würde, den er (in seiner Logik) selbst ausgesprochen hat. Immerhin aber ist mit dem Übergang von der (allgemein gebräuchlichen) subjectiven zu der (Kant eigenthümlichen) objectiven Bedeutung der Erfahrung viel mehr geschehen, als scheint. Ist Erfahrung Beziehung des Denkens auf ein Sein, und hebt man die B e z i e h u n g auf, so bleibt im Begriff scheinbar das S e i n übrig, Erfahrung wird o b j e c t i v, thatsächlich ist es aber keine Erfahrung mehr, sondern, wie oben gezeigt, der Vorstellungsraum, der absolute Raum, das ausgedehnte Bewusstsein — eine gewaltige Umwandlung des Begriffs innerhalb desselben Wortes ohne jede Entschuldigung!

Man meint, es sei derselben Vorliebe der räumlichen vor der zeitlichen Betrachtung entsprungen, wenn Riehl den Werth des methodischen Verfahrens gegenüber der Entdeckung neuer Elemente in der Wissenschaft allzu sehr hervorzuheben scheint (I. 202). Statt „originaler Verbindung vorhandener Bestandtheile" möchte ich lieber „Verbindung eines völlig Neuen mit dem vorhandenen Alten" setzen. Es ist das Geheimniss der Zeugung und des Wachsthums zugleich. Was vorhanden war und in Kants Geist sich kreuzte, war „Wolffs Rationalismus und der Geist des englischen Kriticismus" (I. 218); es wäre aber ohne das Dritte, Neue, Ursprüngliche in Kant selbst aus der Kreuzung auch nichts Neues entstanden. Um einen neuen methodischen Standpunct einnehmen zu können, bedarf es eines ganz neuen Gedankens, der bisher in der Geschichte der Erkenntniss nicht vorhanden war. Dann wird ein neues Werkzeug daraus, das das Alte plötzlich umgestaltet und „mit einem Mal Alles leistet." Riehl legt,

wie es scheint, zu wenig Gewicht auf das Neue. Das Neue bei Kant aber war die Erkenntniss des subjectiven Characters der Raum- und Zeitform; die Umgestaltung der Weltauffassung nach neuer Methode folgte alsdann nach in der Kritik der reinen Vernunft. Das lange Nachdenken aber, das zwischen dieser und der ersten Entdeckung lag, hat die wichtige Trennung zwischen Anschauungsbegriff (Raum und Zeit) und Kategorie (die Trennung, die sich in der Gleichung $\frac{s}{t} = a$ durch das Gleichheitszeichen offenbart) zu weit geführt. Kant hätte sich früher des gemeinsamen Urbodens beider („der tiefer liegenden Einheit“ R. I. 213) erinnern sollen. Es kommt weit weniger darauf an, dass Kant die Erkenntniss*vermögen*, „Verstand und Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft nicht trennte“ (R. I. 206.)

Auch wer von Erkenntniss*vermögen* gar nichts wissen will, mag sich dieser Ausdrücke in Kürze ohne Schaden bedienen. Aber überaus wichtig ist die Bedeutung der ihnen entsprechenden Begriffe: dass sich Anschauung und Begriff nicht wie Receptivität und Spontaneität gegenüber stehen, sondern dass die Receptivität sich in der Empfindung, die Spontaneität, d. h. die synthetische, begriffsaufbauende Thätigkeit sich in der Herstellung des anschaulichen Gegenstandes, also der Anschauung bethätigt, und dass Vernunft aus dieser den Denkbegriff durch Abstraction, also auf analytischem Wege, abscheidet, ganz wie die Mathematik ein Integral differentiirt. All das gilt im Transscendentalen wie im Empirischen, nur dass dort (d. h. in der inneren Erfahrung) an Stelle der Empfindung eine andere Art der Receptivität tritt, die sich auf die *ganze* Seinsgrösse (den Seinsinhalt) bezieht.

Riehl lobt (I. 207) die kühne Paradoxie Kants, wonach „die Idealität des allgemeinen Raumes und der reinen Zeit wirklich das Gegentheil des eigentlichen Idealismus sei.“ Wenn die „Idealität“ Raum frei lässt für den Realismus, so ist der transscendentale Idealismus auch nicht *zugleich* ein empirischer Realismus, sondern beide sind sich ergänzende, gleichwerthige Betrachtungsarten von *verschiedenen* Standpuncten. So *soll* es gerade sein, und es ist Kants Hauptverdienst, dass er durch

diese Lehre der Idealität von Raum und Zeit den Idealismus, als die wahrhaft philosophische Auffassungsweise, in den Besitzstand gesetzt hat. Sein Fehler war, dass er zwischen dem Ding an sich (das jenseits des Bewusstseins gelegen ist und so einen Realismus begründet; dem aber alsdann auch die Empfindung, als jenseits, d. h. vor dem Bewusstsein gelegen, angehören muss) und dem transscendentalen Object (das der äusserste, an das Reale stossende, selbst aber noch ideale, d. h. Vorstellungs-Begriff ist; eben das was übrig bleibt, wenn man aus jedem beliebigen Gegenstand alle Bestimmungen auswaidet — ein analytisches Kunstproduct, das daher keinen Realismus begründen kann) nicht scharf genug unterscheidet und so den Nachweis der Übereinstimmung zwischen Denken und Sein, was die eigentliche und Hauptfrage aller Philosophie ist, die ja nach Wahrheit (eben dieser Übereinstimmung) sucht, von vorne herein von sich abweist. Ich glaube es ist Kuno Fischer, der darauf hingewiesen hat, dass hierin die Aufgabe einer den Kriticismus weiter führenden Philosophie gelegen sei. Das wäre dann eine „Metaphysik, die die Frage der Existenz in ihren Bereich zieht" und „in der synthetisch verfahren werden darf" (R. I. 215). Vorläufig aber sind Kant und Riehl derselben Ansicht, dass von dieser schwersten aller Wissenschaften bisher noch keine geschrieben worden sei. Dann aber trennen sich die Wege ganz und gar. Riehl meint, die intelligible Welt verhalte sich zur sinnlichen wie Glauben zum Wissen; es sei nicht mehr gestattet, ausser der Wirklichkeit eine Überwirklichkeit anzunehmen, und die naturwissenschaftlichen Entdeckungen des Jahrhunderts zwingen uns „die Weltconception positiv abzuschliessen" (R. I. 231). Eine Fortbildung der Kantischen Lehre könne nur in monistischer Richtung versucht werden.

Auch die heliocentrische Auffassung kennt nur einen Monismus, aber nicht den der Riehl'schen oder naturwissenschaftlichen, physikalischen, „positiven" Wirklichkeit, d. h. der Materie, sondern der metaphysischen Wesenheit. Diese zerfällt in einen begrifflichen Dualismus von Inhalt und Form, und letztere, nach aussen gedacht oder von aussen gesehen, ist Materie. Die positivistische

Wirklichkeit ist durch und durch Form und diese Einsicht, die nur der zu Ende gedachte Kriticismus ist, würde allein schon hinreichen, die Grundlage des Positivismus als irrthümlich zu erweisen, die Ergänzung der Form durch eine Wissenschaft vom Inhalt, d. h. einer Metaphysik, herauszufordern. Dies ist keine Überwirklichkeit, sondern gegenüber der materiellen Scheinwirklichkeit die eigentliche Wirklichkeit. Der Positivismus hat daher auch keinen Platz für den Begriff der Freiheit, der für das practische Interesse entscheidend ist, und daher ist gar nicht daran zu denken, dass er den Dualismus je überwinden könnte. Er fällt, weil das Gegengewicht der Metaphysik fehlt, trotz alles Sträubens unter die Reihe der materialistischen Systeme. Er kennt nur Eines: das Metaphysische ist es nicht; was ist es denn? Man kann die Auffassungen folgendermassen sich gegenüber stellen:

Kriticismus: Dualismus des Wesens, Einheit der Erfahrung;
Positivismus: Monismus des Wesens, Einheit der Erfahrung;
Helioc. Standp.: Monismus des Wesens, Dualismus der Erfahrung.

„Es war der Fehler der ontologischen Metaphysik, dass Raum das Verhältniss der Dinge selbst war, nicht bloss Form der Anschauung" (R. I. 250). Setzt man statt Metaphysik Pseudorealismus, so ist durch diesen Satz die Leistung Kants klar und bündig ausgedrückt; aber auch klar, dass durch sie eine idealistische Weltanschauung an Stelle des alten Realismus gesetzt worden ist. Auch die Identificirung beider Begriffe durfte Kant, vermöge der Einschränkung ihrer Gültigkeit auf den (idealistischen) Bereich der Erscheinung, nicht genügen. Er musste sich gedrungen fühlen, seinen Idealrealismus durch einen ächten Realismus zu ergänzen und wurde in der Aufstellung des „Dings an sich" dualistisch. Niemand wird aber verkennen, dass sich die Beiden, Erscheinung und Ding an sich, gegenseitig bedingen, dass sie sich ergänzen, wie zwei Halbkugeln zur Kugel, was sofort zur Gewissheit werden würde, wenn wir ihnen die reinen Gegensätze Form und Inhalt zu Grunde legen dürften. Jeder Kenner der kritischen Philosophie wird zugestehen, dass im Sinne des idealistischen Kant der Identificirung von Erscheinung und Form

nichts im Wege stehe. Riehl aber gewinnt seinen Monismus durch Verwerfung des Dings an sich und der Metaphysik. Dies kann nur geschehen durch Annäherung an die alte pseudorealistische Auffassung, durch realistische Ausdeutung des transscendentalen Idealismus, wozu Kant ja einen kleinen Finger geboten hatte. Alle diese Verschiebungen geschehen mit unfehlbarer Folgerichtigkeit; denn die Philosophen spielen auf ihren Begriffen wie auf Tasten; im tiefsten Grunde aber geben die ewigen Gegensätze von Denken und Sein, Form und Inhalt, den Ton an, und diese lassen sich nicht beirren und beugen. In jeder Gestalt fordert der Idealismus seinen Zwillingsbruder. Die heliocentrische Auffassung nun restituirt die Metaphysik, indem sie die Verpflichtung anerkennt, für „die Form der Anschauung" eine Grundlage im Sein nachzuweisen. Dabei findet sie, dass es statt der „doppelten Erkenntnissweise der Dinge" eine dreifache giebt, wovon die eine rationalistisch, also künstlich, ist. Wird das „Contagium der Sinnlichkeit" abgethan, so tritt erst der abstracte Begriff hervor, d. h. das Integral ist differentiirt worden. *Toto genere* davon verschieden ist der Gegenstand der wirklichen Welt, das Correlat der reinen Begriffe im Sein, das jenseits des Bewusstseins gelegenen Dings an sich. Die Begriffe erhalten aber, auch wenn die Schranken der Sinnlichkeit gefallen sind, keine unermessliche Tragweite, sondern nur eine auf die nichtsinnliche innere Erfahrung (der aber doch die Form[1]) angehört). Ein Begriff aber, der sich gar nicht auf ein Sein (keine Erfahrung) bezöge, wäre ein völliger Unsinn.

Kant hatte in der „Dissertation", in der die sinnliche Erkenntniss von der Verstandeserkenntniss genau abgegrenzt, letztere aber noch sehr ungenügend behandelt wurde, gewissermassen die Geschichte des perigeischen Standpuncts vollendet. In der Zeit

---

[1]) Hätte Kant innere und äussere Form nicht unter der ganz zweideutigen Bezeichnung der Erscheinung zusammengefasst, sondern vielmehr den erkenntnisstheoretisch reinen Begriff der Form als zusammenfassenden Begriff gewählt, so wäre er wohl mit Nothwendigkeit darauf verfallen, das Ding an sich Inhalt zu nennen und den Widerspruch darin zu entdecken.

bis 1772 kam die des geocentrischen dazu, d. i. die Entdeckung der Kategorien und so die „Verbindung beider Erkenntnissarten" (R. I. 284). Weil er aber einen falschen Ausgangspunct, im Denken, nicht im Sein, hatte, so kam ihm der Vorwurf des Idealismus um diese Zeit schwer aufs Gewissen. Zu seiner Beseitigung bedurfte es eines neuen Standpuncts, von dem aus die objective Gültigkeit seiner Begriffe eingesehen werden konnte. Es hätte der heliocentrische sein müssen; er hat sich aber trotz alles Nachdenkens auf den logocentrischen verirrt. Mit der Entdeckung der Kategorien, also mit der Herstellung der begrifflichen Gleichung $\frac{s}{t} = a$, der Verbindung des perigeischen und geocentrischen Standpuncts, ist das eigentliche und dauernde Verdienst der Kritik der reinen Vernunft beschlossen. Von hier ab beginnt der Irrthum, die Unverständlichkeit, die Verwirrung, die grundsätzlich unzulässige und verderbliche Verwechselung von Synthetisch und Analytisch. Der Standpunct der Kritik ist also nicht einfach, sondern schwankend zwischen Wahr und Falsch. Der „Hauptsatz der Analytik, wonach das Denken Bedingung der Erfahrung ist, und die logische Function erst die bestimmte Vorstellung eines Gegenstandes der Erscheinung bewirkt" (R. I. 285), ist auch der Höhepunct, der in ihr erreicht wird. Er vollendet die Theorie der sinnlichen Erkenntniss, die eben einen Verstandesantheil, eine Synthesis enthält, und die in der Dissertation keineswegs vollendet worden war (R. I. 286). Was Riehl als der Schwerpunct der kritischen Philosophie erscheint, der Beweis der objectiven Gültigkeit, ist nicht das Wichtigste, sondern sogar ganz überflüssig; höchst nothwendig nur für Kant, als Ausgleichung seines falschen, rationalistischen Ausgangspuncts. Beantworte man sich doch die Frage in dem berühmten Brief an Herz vom 21. Februar 1772: „auf welchem Grunde die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand beruhe" (287), recht unbefangen, so wird man nur sagen können, auf einem Seinsgrund, sodann auf einem Denkgesetz, das seinerseits selbst wieder auf einem Seinsgrund beruht, und den Seinsgrund mit der Vorstellung verbindet, die Aequivalenz der Verschiedenheit begreiflich macht:

kurz auf dem Enantialsatz. Daher liegt in der Empfindungsgrösse, entsprechend dem Enantialsatz, der Grund, wesshalb sich „sinnliche Vorstellungen auf Gegenstände beziehen". Dies einzusehen bereitet keine Schwierigkeit, weil Vorstellungen unter der Bedingung des Enantialsatzes Gegenstände *sind*; nicht aber, wenn man die „sinnliche Vorstellung (= Erscheinung) die Wirkung des Gegenstandes auf die Sinne" nennt (R. I. 287). Wie wird hier die idealistische, d. h. philosophische Auffassung auf den Kopf gestellt! Vorstellung kann *hier* der „Gegenstand" nicht sein; die ist ja Product des Verstandes; also ist er Ding an sich? Es scheint, das Bild vom Stempel und Wachs liege hier zu Grunde — und wäre es nur richtig zu Ende gedacht worden! Ein Ding an sich, wenn es schon wirken, d. h. eindrücken soll (und welch' ein Widerspruch ist auch dies!), kann nur drücken auf etwas, was *gleichartigen* Widerstand leistet, also wieder ein Ding an sich, und zwischen beiden muss eine Scheidegrenze sein, wie zwischen Stempel und Wachs, die eben verschieblich oder veränderlich ist. Das ist nun gerade die Sache des heliocentrischen Standpuncts, die Anerkennung der Grenze im Sein, die Kant entgangen ist. Welche Anschauung aber könnte der Kant-Riehl'schen Auffassung zu Grunde gelegt werden?

Wie aber zweitens ein *Begriff* sich auf einen Gegenstand beziehen kann, ist genau so zu verstehen, wie eine Differentialgleichung sich z. B. auf die Bewegung der Gestirne beziehen kann; wenn nämlich, nach Denkgesetzen, die Begriffe analytisch von den Gegenständen abstrahirt, d. h. wenn Integrale differentiirt worden sind. Die gesetzmässige Reintegration bringt am Schluss der logisch richtig geführten Denkoperation den integralen Vollbegriff wieder hervor. — Wenn es sich aber um Begriffe handelt, die allgemein sich auf Dinge beziehen sollen (288) (was aber durchaus nicht heisst, objectiv gültig sein!), so müssen solche nothwendig von der Seinsgrösse selbst, die in das Bewusstsein hineinragt, d. h. der eigenen, subjectiven Seinsgrösse abgeleitet sein. Die Begriffe haben dann zuerst subjective Gültigkeit und, weil dies eine Seinsgültigkeit ist, ebendesswegen auch objective Gültigkeit: so einfach lautet die heliocentrische „Deduction".

Der Weg, der uns hier zu unserem Ziele führt, ist der bei Riehl (289) sogenannte zweite Weg. Wenn er meint, es gebe keinen Weg, die Grundbegriffe direct zu finden, so ist die beste Widerlegung die thatsächliche Auffindung. Das Denken bietet der Beobachtung allerdings einen Boden; aber freilich nicht das Denken *in abstracto*, sondern das mit dem Sein synthetisch verbundene Denken. Hier lässt sich das Sein aus dem Denken analytisch herausschälen, und es lassen sich nach dem Identitätsgesetz (also ganz logisch), den wir allerdings den metalogischen Enantialsatz nennen, sogar Bestimmungen am Sein feststellen. Welche Verkehrtheit darin liegt, den Weg zu diesen Begriffen in der entgegengesetzten Richtung, in den verschiedenen Arten der Urtheile zu suchen, braucht alsdann hier nur noch angedeutet zu werden. Der Vorzug dieser Kantischen, rein logischen Begründung, die ja gewiss rein wissenschaftlich ist, wird erkauft durch einen weit schwererwiegenden Nachtheil, dass nämlich mit dem Fehlen der psychologischen Erfahrung die Beziehung zum Sein entfällt, das solide Schwergewicht der Metaphysik hoffnungslos zu Boden sinkt, und der befreite Ballon pfeilgeschwind in die Lufthöhe des Rationalismus steigt — auf Nimmerwiedersehen! Das ist dann allerdings der höchste Punct!

Die Kopernikanische Umdrehung (293) ist in jeder idealistischen Weltanschauung gelegen und bedeutet, dass die objective Welt eine Welt der Vorstellungen und nicht von Realobjecten sei, wie der Bauernrealismus meint; dass die Objecte also nicht auf uns einwirken, sondern dass wir sie aus dem, was in uns ist, erzeugen. Wesentlich ist diese Umdrehung bei Kant schon in der transscendentalen Aesthetik enthalten; vollendet hätte sie werden müssen durch die Erkenntniss der Bedeutung der Empfindungsgrösse, als des zuerst gegebenen, dem Sein, nicht dem Bewusstsein angehörigen Bestandtheils der synthetischen Action, in der die „Gegenstände" (Vorstellungen) geschmiedet werden. Das eben bedeutet die Erreichung des heliocentrischen oder des Seins-Standpunctes. Es ist eine wahre Umdrehung, weil die hierbei in Frage kommenden Begriffe (Sein und Denken) wahre Gegensätze sind, während Kant sich nur im Bewusstsein, in

Denkbegriffen bewegt, sich höchst ingeniös einen neuen Bewusstseinsstandpunct (die synthetische Einheit der Apperception) ersinnt, der ihm den heliocentrischen, den er nicht findet, ersetzen muss, und von dem man nur sagen kann, dass Kant, vermöge seiner hohen Genialität, den heliocentrischen immer durch ihn hindurchsieht. [1])

So „lehrt uns die Kritik, dasselbe Object in zweierlei Bedeutung nehmen“ (R. I. 313). Die Frage aber ist, ob alsdann beide Objecte Bewusstseinsproducte sind, oder ob eins dem Bewusstsein, eins dem Sein angehöre. Im ersten Fall ist Idealismus, im zweiten Realismus vorhanden. Nun ist gerade das Erstere richtig und Kants eigentlicher Standpunct, indem er zwischen dem Gegenstand des empirisch-psychologischen Bewusstseins (der Wahrnehmung) und dem Gegenstand der synthetischen Einheit apriori unterscheidet. Das Ding an sich darf er doch nicht Object nennen und thut es auch nicht, wenn schon dies allein einen Realismus verbürgen würde. Nicht „ein Ding liegt, als existirend, der Anschauung zu Grunde“ (313), sondern allein die Empfindung, die der Anschauung vorhergeht. Das ist doch kein Ding, und die Behauptung daher ein Abgleiten zum gewöhnlichen Bauernrealismus. Man sieht, wie der nie als solcher erkannte und daher auch nie abgelegte geocentrische Irrthum trotz aller kritischer Reflection hervortritt und alles verdirbt. Das Ding ist und kann nichts anderes sein als ein Erzeugniss des synthetischen Verstandes aus dem ursprünglich gegebenen Material der Empfindung; gerade das, was Kant Wahrnehmung, Product des empirischen Bewusstseins nennt. Über die Wahrnehmung hinaus bedarf es keiner weiteren Synthese; denn sie ist bereits durch ein Denkgesetz, den Enantialsatz (Gleichheit zweier Verschiedenheiten, der Empfindungs- und Vorstellungs-

[1]) Die Betrachtung der Fig. 17, S. 178, lässt niedliche Ergebnisse hervortreten: die Congruenz des heliocentrischen mit dem logocentrischen Dreieck mit gemeinschaftlicher Grundlinie im sinnlichen Verstand; Rückkehr vom Differential zum Integral; Bedeutung des rechten Winkels in der Erkenntnisstheorie u. s. w.

grösse) dem allgemeinen Schema der Erfahrung, dem absoluten oder Vorstellungsraum, eingeordnet.

Daher liegt es nicht schon „analytisch in der Erscheinung, dass Dinge sind“ (313). Hallucination ist auch Erscheinung. Wohl aber liegt es analytisch in der der Raumanschauung zu Grunde liegenden Grenze des subjectiven Seins, dass ausserhalb dieser Grenze ein objectives Sein gelegen sei. Dies ist der einzig gewisse Schluss zur Begründung eines Realismus. Er begründet einen Realismus der objectiven Welt, kommt aber bei Erscheinungen oder Objecten nie in Betracht, da jene ein Seinsinhalt ist, diese nur Formendinge sind, die in ihrer Gesammtheit den Seinsinhalt ausmachen.

Wir wollen Kants Idealismus nicht widerlegen (R. I. 314), im Gegentheil ihn aufs festeste begründen. Trotzdem nennen wir, gegen Kant, Anschauung productiv und haben dafür sicherlich das deutliche Sprachgefühl Aller für uns (Bethätigung der Spontaneität, Aufrichtung des verkehrten Augenbildchens), während wir das Receptive Empfindung nennen. Trotzdem sagen wir, gegen Kant, Anschauung schaffe Dinge, allerdings aus Seinsformen (nämlich der Empfindungsgrösse), die einem Seinsinhalt angehören, von dem man allenfalls (jedoch in sehr schlechter Ausdrucksweise) sagen kann, dass seine Einwirkung und Gegenwart Anschauung bewirke, besser: dass er den Dingen, Vorstellungen, Anschauungen zu Grunde liege. Trotzdem sagen wir, gegen Kant, Raum und Zeit seien Vorstellungen von Beziehungen am Sein, niemals aber Form der psychologischen Vereinigung empfangener Eindrücke, was nur das Schema der Erfahrung überhaupt, das ausgedehnte, dreidimensionale Bewusstsein sein kann. Die Undinge Raum und Zeit sind der Wirklichkeit entleerte Vorstellungen; unendlich, alle Materie, d. h. die als constant vorgestellte objective Seinsgrösse, befassend; abstracte Begriffe, die einer Wirklichkeit entsprechen und, als solche, wegen ihrer Beziehung zum Seinsinhalt, mit dem metalogischen Widerspruch von Endlich und Unendlich behaftet sind.

Dass nun Riehl es unternimmt, „die Lehre, die man bisher idealistisch gedeutet hat“ (383), im realistischen Sinn zu erklären,

beweist am besten die in der Kritik der reinen Vernunft thatsächlich vorhandene Bipolarität. Allein die Folgerichtigkeit seines Denkens führt ihn weiter. Um den Widersprüchen der zwei entgegengesetzten Pole, dem Kantischen Dualismus zu entgehen, ist er auch schon genöthigt, sie umzudeuten, im Sinne des Positivismus, nach seiner Art einseitig, monistisch. Wir dagegen sehen das Heil auf der anderen, entgegengesetzten Seite; wir finden den eigentlichen Grundgedanken Kants von seiner ersten Entdeckung der Dissertation an als idealistisch; finden, dass dieser Idealismus nicht zugleich Realismus sein könne, sondern durch den Realismus halbkugelförmig zur vollen Wahrheit hätte ergänzt werden sollen; dass Kant Versuche dazu aber von zwei Seiten her, vom transscendentalen Object und vom Ding an sich, also vom Bewusstsein und vom Sein her, gemacht habe, die ihm ebendesswegen beide misslungen sind und misslingen mussten; dass sie, da sie beide falsch sind, oder nur Theile der richtigen Lösung in sich enthalten, beide verworfen oder vielmehr verbessert werden müssen. Riehl dagegen verwirft den einen (das Ding an sich) gänzlich, indem er die pseudorealistischen Grundlagen des dem Wesen nach idealistischen Gedankenganges (das in der Anschauung vorhandene Object, das Eindrücke machen kann) mit grossem Scharfsinn und bewunderungswürdiger Durchdringung des Gegenstandes herauszuheben und sich dienstbar zu machen sucht.

Es geht nicht an, dass man das Dasein der äusseren Objecte, wie sie sich den Sinnen darbieten, einfach voraussetze. Dass die Sinnenwelt Vorstellung des Subjects ist, dieser idealistische ist der eigentlich philosophische Gedanke, der das Vorrecht hat, und dem alle anderen sich unterordnen müssen. Sind die Objecte noch etwas anderes als Vorstellungen, so ist das zu beweisen; jedenfalls aber kann der erste Satz dadurch nicht aufgehoben werden. Die Anzweiflung des Daseins der Objecte irgendwie lächerlich machen zu wollen, ist ganz dasselbe, was der Bauer dem Astronomen gegenüber thut, der das Aufsteigen der Sonne am Himmelsbogen leugnet.

Ich habe den Eindruck, als ob Riehl Kant in etwas Gewalt anthue; als ob er den pseudorealistischen Pol des transscenden-

talen Idealismus etwas zu stark hervorhebe, dadurch, dass er die eigentlich metaphysische Seite, das Ding an sich, einer fremden („practischen") Strömung zuweist und so einfach aus der erkenntnisstheoretischen Aufgabe ausschaltet. Das, glaube ich, ist sicherlich Kants Meinung nicht gewesen. Er hält es für „ungereimt, wenn einer Erscheinung nicht etwas entspricht, was da erscheint," und deutet damit entschieden auf einen Inhalt, der der Form entsprechen müsse. Wenn etwas an Kant ausgeschaltet werden muss, so ist es der Pseudorealismus. Was ihn über alle Vorgänger und die meisten seiner Nachfolger emporhebt, ist gerade sein Idealismus gewesen, die Lehre, dass Raum und Zeit subjective Erkenntnissformen sind. Die Kritik der reinen Vernunft ist nur die folgerichtige Ausgestaltung dieser Lehre bis zu einem gewissen Punct, wo er die Folgerungen nicht mehr zu ziehen wagt, auch durch seinen Rationalismus daran verhindert ist, und wo er sich auf einmal erinnert, dass er die Realität der Objecte keineswegs in Frage ziehen will. Der Form nach gelingt ihm der Beweis, weil er Object und Erscheinung so auseinander hält, wie Verstand und Sinnlichkeit. Thatsächlich ist aber der Beweis, weil die Trennung der Erkenntnissvermögen nur künstlich und unstatthaft ist, falsch. Die Begründung der objectiven Realität ist auf der entgegengesetzten Seite, der Empfindung, dem, was der Vorstellung vorhergeht und daher allein ihr realer Grund sein kann, gelegen, und Vorstellung ist durchaus nichts mehr als Erzeugniss des Verstandes.

Man denke sich die Begriffe der Kantischen Erkenntnisstheorie in zwei aufeinander senkrechten Ebenen, des Denkens und Seins, vertheilt. Das reine Denkproduct, das unzweifelhaft ideale Gebilde, die Vorstellung als solche, die Erscheinung, besetze die eine Ebene, das Seinsobject (Ding an sich), das unzweifelhaft reale Gebilde, nehme die andere Ebene ein. Dann sitzt das vorgestellte Object, das weder Erscheinung noch Ding an sich ist, in der Durchschnittslinie beider Ebenen, und Alles kommt auf die Fassung dieses Begriffs an. Riehl schafft das Ding an sich weg: sogleich bläht sich der reale Gehalt des „Gegensatzes der Erscheinungsrhapsodie", zum realen Gegenstand der gewöhnlichen Denkweise. Wir dagegen verschmelzen Erscheinung und Object

in dem vereinigenden Begriff der formalen Vorstellung, dem Erzeugniss der Synthese aus Sinnlichkeit und Verstand, und lassen das Ding an sich als metaphysische, inhaltliche Seinsgrösse bestehen. Der Unterschied aber zwischen eingebildeter Erscheinung und Erscheinung als wirklichem Gegenstand liegt auf einem ganz anderen Gebiet, das Kant nicht gehörig beachtet hat, nämlich auf dem der Empfindung, liegt nicht aber in der Art der Synthese, die in beiden Fällen die gleiche ist, da es keine Einbildung geben kann, die ganz ohne Zusammenhang mit dem Sein wäre.

Im Begriff „Erfahren" liegt ein Herüberkommen oder -holen aus einem fremden Gebiet in das Subject, demnach aus dem Gebiet des Seins in das Gebiet des Denkens. Ist jenes Gebiet = Object, so wird der Begriff sofort zweideutig, da das Object natürlich nicht als solches, sondern nur als Vorstellung ins Bewusstsein eintreten kann. Über die gegenseitige Abgrenzung der beiden Objectbegriffe streiten sich die Erkenntnisstheoretiker. Gewiss gegeben ist das Gebiet des Seins, zunächst des allein gegebenen eigenen subjectiven, das, wenn es durch einen einfachen Schluss als begrenzt erkannt wird, das Dasein eines Begrenzenden sofort nothwendig macht. Auf dieses gegensätzliche begrenzende Sein ist unsere Erkenntniss vorzugsweise gerichtet. Die Sinne nehmen es in sich auf, wesshalb es den Namen des objectiven Seins verdient. Was hat nun Riehl im Sinn, wenn er mit Kant den Gegenstand Grund der Bewusstseinsvereinigung nennt? Ich wage es nicht zu entscheiden; jedenfalls aber ist der Begriff gerade so zweideutig, wie es zweideutig ist, den Gegenstand die Grenze zu nennen, die dem Bewusstsein gesetzt ist (R. I. 383). An Stelle des „Gegenstandes" kann auch, und mit mehr Recht, Empfindung gesetzt werden. „Was die Form verwirklicht", ist in der That nicht der Gegenstand, der selbst Form ist, sondern die Empfindung, die dem Seinsinhalt angehört.

Man wird immer mit Bewunderung sehen, mit welcher Sicherheit der alle Anschauung verschmähende, ganz abstract denkende Kant dem Höhe- und Schlusspunct der philosophischen Erkenntniss, da wo Denken und Sein zusammentreffen sollen, sich nähert. Dem abstracten Gedankengang zu folgen, ist ausser-

ordentlich schwer. Sätze wie folgende in Riehl'scher Fassung: „Der an sich unbestimmten Vereinigungsfunction des Bewusstseins giebt der Gegenstand einen festen Beziehungs- und Haltpunkt. Die formal mögliche Einheit des Bewusstseins wird zur wirklichen Einheit durch den Gegenstand selbst" u. s. w. (R. I. 383), bieten gewiss der allgemeinen Verständigung über ihren Sinn gewaltige Hindernisse. Ihre Bedeutung tritt aber klar hervor, sowie man den Gedankengang mit Anschauung begleitet. Alsdann wird „die an sich unbestimmte Vereinigungsfunction des Bewusstseins" zu dem aus den drei Coordinaten aufgebauten, nach aussen offenen Raumwinkel, der, an jedem Punct synthetisch erzeugt, das räumlich unbegrenzte Weltall, den absoluten Raum, die „Realität ganz eigener Art" (262), unseren Vorstellungsraum oder eben das ausgedehnte Bewusstsein selbst darstellt. Seine Herkunft aus den gegensätzlichen Stammbegriffen, die von der subjectiven Seinsgrösse abgeleitet sind, ist uns bekannt. Also ist es zwar nicht „der Gegenstand, der die formale Einheit des Bewusstseins nothwendig macht" (Kant), wohl aber die ihm gegensätzlich correspondirende subjective Seinsgrösse, wonach sie alsdann als die Gedankenform auch der objectiven Seinsgrösse oder des „Objects überhaupt" gelten kann. — So lässt sich Kants Gedankengang in seiner idealistischen Hälfte durch Interpolation der übersehenen Zwischenglieder rechtfertigen.

Was nun dieses allgemeine Coordinatengerüste, „die Form" zu endlichen Abmessungen „verwirklicht", ist „der Gegenstand, dessen Dasein sich in der bestimmten Verbindung seiner Erscheinungen äussert" (R. I. 384). Was aber ist der Grund dieser „Verwirklichung"? Hier ist der für den Idealrealismus entscheidende Punct. Dringt wirklich von aussen der Gegenstand herein und macht sich's in den ausgebreiteten Armen des Coordinatengerüstes des Bewusstseins behaglich, wie der Bernhardinerkrebs in dem gefundenen Muschelgehäuse? Offenbar ist hier die wunde, unklare Stelle des Kantischen Idealismus, an der es Riehl gelang, glauben zu machen, als könne der Kriticismus gewissermaassen *in continuo* in die positivistische, (pseudorealistische) Weltanschauung übergeleitet werden. Wir können in aller Kürze Klar-

heit schaffen dadurch, dass wir erklären, der Grund der Verwirklichung sei nichts anderes als die Empfindung, die der Vorstellung vorangeht, dieser also nicht, sondern dem Sein und ausserdem ganz unzweifelhaft dem Subject, seiner receptiven Seite, angehört. Dieser Grund kann unmöglich, könnte nur mit Aufgebung aller logischen Folgerichtigkeit Gegenstand genannt werden. Weder Kant, noch, soviel ich sehen kann, Riehl haben die Bedeutung der Empfindung in diesem Sinne erkannt, wie denn auch die heliocentrische Auffassung ihre ganze Lehre auf den Kopf stellt: den Pseudorealismus vernichtet, Kants idealistische Triebfeder glänzend rechtfertigt, die idealistische Weltanschauung vollendet. Es ist also die Versetzung des Standpuncts von der Erscheinung zur Empfindung, von der Spontaneität zur Receptivität, vom Gewordenen zu dessen Veranlassung, von der Folge zum Grund, von aussen nach innen, die ganz und gar der heliocentrischen (i. e. Kopernikanischen) Umdrehung entspricht, und die weder Kant noch Riehl zum Bewusstsein gekommen ist. Im Begriff „Erscheinung" ist das zu Erklärende bereits vorausgesetzt *(petitio principii)*.

Zwei Dinge haben das Verständniss und die Verständigung bisher verhindert: 1. der Mangel des Begriffs der Seinsform, der zwischen dem vorbewussten Seinsinhalt und der formalen Vorstellung vermittelt, und 2. die Leichtigkeit, mit der man vom Begriff der Allgemeingültigkeit auf den der objectiven und von diesem auf den der Seinsgültigkeit abgleitet. Wenn es bei Riehl (I. 384) heisst: „Die Verhältnisse der Erscheinungen müssen conform sein dem Gesetz der synthetischen Einheit des Bewusstseins. Dinge uud Vorgänge, die der gesetzlichen Bewusstseinseinheit widersprächen, könnten gar nicht in unser Bewusstsein gelangen, sie wären für uns nicht vorhanden", so wird man ganz überrascht, wenn er fortfährt: „Damit ist ein allgemeines, objectives Gesetz der Erscheinungen begründet." Man hätte ein „subjectives", mindestens ein „idealistisches" Gesetz erwartet. Wir machen den Satz, eine treffliche Formulirung des Idealismus, für uns geltend. Gerade weil er wirkt wie ein Sieb, weil jede Vorstellung überhaupt, Einbildung, Erscheinung, Gegenstand, sie mag einem Sein entsprechen oder nicht, sich dem all-

gemeinen Bewusstseinsgesetz (der Synthese der Coordinaten) fügen muss, fällt der Grund hinweg, zwischen empirischem und transscendentalem Bewusstsein zu unterscheiden, und hinfällig wird also auch der Grund der Unterscheidung zwischen der zufälligen Wahrnehmung und der gesetzmässigen Vorstellung des erfahrungsmässigen Gegenstandes. „Verschiedene Erfahrungen" (= Wahrnehmungen!) sind nur Theile einer allgemeinen, systematisch zusammenhängenden Erfahrung." Die Einheit der Synthese ist zufällig, wenn sie senkrecht zur Zeitdimension, also im Raum geschieht. (385.) Es giebt nur ein Bewusstsein, und der Grund der Unterscheidung zwischen Einbildung (Hallucination) und Object liegt nicht in der synthetischen Einheit der Apperception, die bei jeder Vorstellung in Anspruch genommen wird, sondern auf der entgegengesetzten Seite.

Wir sagen, „das System der Wirklichkeit muss der Gesetzlichkeit des Denkens entsprechen" (384), weil beide auf einem und demselben Gesetz, dem der Gegensätzlichkeit im Sein und deren Abdruck im Bewusstsein, dem metalogischen Enantialsatz begründet sind. Erfahrung ist also nicht „Vorstellung von Objecten der Erscheinung" (384), sondern denkgesetzliche Umwandlung vorbewusster Empfindungsgrössen in die bewusste Vorstellung, die, wenn sie unter dem Enantialsatz steht, der äusseren Wirklichkeit entsprechen muss, also Object genannt werden darf, wenn sie es aber nicht thut, doch desswegen weder von aller Beziehung zum Sein, noch zur Gesetzlichkeit des Denkens gänzlich abgelöst, jedoch nur Einbildung ist.

Man kann daher die „Form des sinnlichen Bewusstseins (Erscheinung) der Einheitsform des gegenständlichen Denkens" nicht anders entgegensetzen, als innerhalb des einheitlichen Quadratbegriffes geschieht.

„Bewusstsein ist synthetische Identität" (384), d. h. synthetische Gleichsetzung zweier Verschiedenheiten; Synthese zweier Gegensätze oder geradezu Synthese der Gegensätze Inhalt und Form, die, weil sie vom Sein herrühren, allen anderen Denk- oder begrifflichen Gegensätzen zu Grunde liegen müssen. Es ist aber hier zunächst eine Unklarheit zu beseitigen. Schreibt man

dem Bewusstsein Synthese zu, so muss man doch darunter immer verstehen, dass sie dem Denken angehöre, nach dessen Ausscheiden nur der Beziehungspunct für das Denken übrig bleibt, in dem die synthetische Thätigkeit zur Vollendung und Ruhe kommt. Im Denken und durch das Denken wird bei der Vorstellung die Vereinigung der zwei Stücke vollzogen, und zwar desswegen, weil im Denken selbst eine Synthese von Inhalt und Form (Sein und Denken) enthalten ist. Wenn immer synthetisch vereinigt wird: falls Wahrheit drin stecken soll, so müssen den zwei synthetisch vereinigten Stücken die Begriffe von Inhalt und Form zu Grunde liegen. Es ist die grundirrthümliche Einseitigkeit des Rationalismus immer gewesen, Wahrheit rein logisch, als Übereinstimmung des Gedachten mit den Gesetzen des Denkens, aufzufassen. Dem entgegen geht die Endabsicht der philosophischen Erkenntniss darauf aus, die Übereinstimmung von Sein und Denken nachzuweisen, in vollständiger Verlegung des Standpuncts und Drehung des Denkens in eine ganz andere Ebene.

Das Ergebniss der Gleichsetzung von Form und Inhalt in der Einheitsfunction des Denkens ist aber Vorstellung, und es entspricht dem wahren, idealistischen Grundcharakter der Kantischen Philosophie, dass er der Erscheinung (Vorstellung) „etwas, was da erscheint", das Ding an sich, gegenüber stellte. Wenn Vorstellung des Objects Erscheinung, d. h. durch und durch Form ist, so fordert das auf dem Seinsgesetz beruhende Denkgesetz der Gegensätzlichkeit, dass der Form ein Inhalt entspreche. Das Ding an sich ist daher keineswegs ein verunglücktes practisches Einschiebsel des „in die Metaphysik verliebten" Philosophen. Er vermochte nur nicht, weil ihm, wie gesagt, der Begriff der metaphysischen Grenze oder der Seinsform fehlte, Vorstellung und Ding an sich in einen erkenntnisstheoretischen Zusammenhang zu bringen. Aus diesem Grunde wird seine streng idealistisch angelegte Philosophie pseudorealistisch; denn er war keineswegs gesonnen, die Realität zu leugnen.[1])

---

[1]) Auf der anderen Seite, in der Lücke zwischen Sinnlichkeit und Verstand, hatte Kant die Nothwendigkeit einer Vermittlung sehr wohl empfunden und sie im transscendentalen Schema auch gefunden.

Unter dieser veränderten Bedingung der Wahrheit, als einer Übereinstimmung (nicht innerhalb des Denkens, sondern) zwischen Sein und Denken, ist die synthetische Action des Bewusstseins als eine Verwandlung des Seienden in das Vorgestellte (Gedachte) unter der Bedingung der Enantialität zu betrachten. Dann aber scheidet sich die Aufgabe der kritischen Analyse des Bewusstseins in zwei vollständig verschiedene Theile, je nachdem seine Thätigkeit nach innen oder nach aussen gerichtet ist. Dieses nicht erkannt zu haben, ist ein Hauptvorwurf gegen die Kritik der reinen Vernunft. Anstatt von Erfahrung überhaupt zu sprechen und in ihr alles Heil zu suchen, hätte der grundsätzliche Unterschied der zwei Erfahrungen, der inneren und äusseren Erfahrung, hervorgehoben werden sollen. Erfahrung überhaupt enthält nicht mehr, sondern weniger als jede der beiden Erfahrungen; der wesentliche Unterschied in ihrer Synthese ist auf diese Weise von Kant übersehen worden, und gerade das Wesen der objectiven Erkenntniss ist ihm entgangen. Daher war er auch gezwungen, die Deduction seiner Stammbegriffe, d. h. den Beweis ihrer objectiven Gültigkeit, auf eine so künstliche, dunkle und unverständliche Weise zu versuchen, ohne natürlich zum Ziel zu gelangen.

Es ist selbstverständlich, dass bei diesem Umwandlungsprocess das Seiende dem Gedachten zu Grunde liegen, d. h. ihm zeitlich vorausgehen müsse; ebenso, dass, da wir nur in Formen denken, das Seiende dem Gedachten gegenüber immer die Rolle des Inhalts spielen werde. Allein es wird ein grundsätzlicher Unterschied sein, ob der Erkenntniss der wahre Seinsinhalt oder die Seinsform zu Grunde liege, und dieser Unterschied wird mit dem der subjectiven und objectiven Erkenntniss oder der inneren und äusseren Erfahrung vollständig zusammenfallen.

Erkennen des Objects, seine Überführung ins Bewusstsein durch sinnliche Erfahrung kann nun nichts anderes bedeuten, als Erkennen der eigenen, dem Subject und Object gemeinsamen Grenze im Sein. Die aufs Bewusstsein bezogene Seinsform, die dem Vorstellen, als gegeben, voraufgeht und daher nichts anderes als die Empfindungsgrösse sein kann, wird durch den synthetischen Act des Denkens in die Vorstellung, die dem Object ent-

sprechen soll, umgewandelt. Die Receptivität wird mit der Spontaneität vereinigt, die Seinsform der Empfindung daher umgedreht (vergl. das Augenbildchen), scheinbar nach aussen projicirt, d. h. in das Schema des Bewusstseins, den Vorstellungsraum aufgestellt; die so erzeugten (in der Ebene enthaltenen) Erkenntnissformen (z. B. blau) werden in nochmaliger Synthese zu einem dreidimensionalen Pseudoinhalt vereinigt, der alsdann als sogenannter Gegenstand einen Ausschnitt der an sich unbekannten objectiven Seinsgrösse[1]) darstellt. Was aber das Wichtigste ist: dieser „Gegenstand" ist seinem ganzen Wesen nach nur Form, gänzlich im Bewusstsein enthalten[2]), und mit dem Sein in keiner anderen Weise zusammenhängend als durch die Empfindung, die ihm ausschliesslich und einzig und allein Realität verleiht.

Ganz davon verschieden ist nun die synthetische Action des Denkens, die, sich nach innen wendend, auf den wahren, eigenen, subjectiven Seinsinhalt sich erstreckt. Dieser ist, als solcher, im Gegensatz zum dreidimensionalen Pseudoinhalt der äusseren Erfahrung, als Intensität des Seins vorhanden, ist, wenn die ihm angehörende, in der Zeit ausgedehnte Thätigkeit des Denkens aus diesem Grunde Seinsform genannt wird, als unausgedehnte, punctuelle Intensität im Ich enthalten und muss daher als mit dem Bewusstseinsmittelpunct zusammenfallend gedacht werden. Durch eine Art Totalreception, sonst ganz entsprechend der Partialreception der Empfindung, wird der Seinsinhalt ins Bewusstsein aufgenommen, der Inhalt seiner zugehörigen Form gleichgesetzt und synthetisch (d. h. rectangular) verbunden,

---

[1]) „Erscheinung ist Vorstellung eines zwar unbekannten, aber nichts desto weniger wirklichen Gegenstandes", sagt Kant (bei Riehl I. 424). Der Unterschied der geocentrischen und heliocentrischen Betrachtung ist deutlich.

[2]) Riehl (I. 388) nennt einmal die „synthetische Einheit des Bewusstseins die intellectuelle Erscheinung des Gegenstandes" — zum Beweis, wie schwierig es wird, den richtigen und bezeichnenden Ausdruck ohne Hülfe durchgehender Anschauung zu finden, wenn auch die geistigen Fühler ganz nahe an der Wahrheit herumtasten.

und daher als Quadrat, in der Ebene, oder im zweidimensionalen Bewusstsein enthalten, gedacht. Als solcher ist er, wie wir früher gesehen haben, die Quelle der Kategorien und kategorialen Attribute, die dann, bei der Wendung des Erkennens nach aussen (aposteriori), entsprechende Verwendung finden zur Verwandlung der objectiven Seinsgrösse in eine Reihe von Bildern, wie sie, als Theilobjecte, das Weltall, d. h. den Vorstellungsraum, das dreidimensionale Bewusstsein füllen.

Wenn „die Methode Kants in der durchgeführten Trennung der Form vom Inhalt des Erkennens“ und zwar „nach dem Beispiel der Logik“ besteht (R. I. 446), so wissen wir jetzt, dass dies nur in einem ganz anderen Sinne richtig sein kann. Wir tadeln an ihm, dass er in der Empfindung den Inhalt des Erkennens, als einer Seinsform, und seine Umwandlung in die Erkenntnissform nicht erkannt hat. Dadurch ist die Kritik der reinen Vernunft statt einer wirklichen Erkenntnisstheorie ein rationalistischer Versuch geworden.

„Alles nur Formale der Erkenntniss entspringt aus dem Subjecte, alles Materielle der Erkenntniss ist objectiv“ — damit schliesst Riehl (I. 447) seine Darstellung der kritischen Philosophie. Wir dagegen würden Empfindung nur mit Vorbehalt objectiv nennen können, da sie dem Subject entstammt und besonders, weil sie dem Objecte (der Vorstellung) vorhergeht. Die Verkehrung der Betrachtung spiegelt sich deutlich im Gebrauch der Begriffe „objectiv“ und „dem Sein angehörig“. Unglücklicher Weise ist das einzige Sein, von dem wir Kunde haben, das subjective Sein, und allüberall hat „subjectiv“ die Bedeutung als „dem Bewusstsein angehörig“. Umgekehrt ist Object Vorstellung, und allüberall hat „objectiv“ die Bedeutung als „dem Sein angehörig“. Gehört Empfindungsgrösse dem Sein an, so gehört es dem Subject und Object gemeinsam an und kann daher in gewissem Sinne objectiv genannt werden. Wir könnten aber ebensogut und mit mehr Recht sagen, alle Erkenntniss überhaupt stamme aus dem Subject, d. h. sei vom subjectiven Sein her bezogen, erstlich vom Inhalt, zweitens von der Form. Letzteres (soweit Empfindung) nennt Riehl das „Materielle der Erkennt-

niss“; ersteres ist ihm „das nur Formale der Erkenntniss“; jedoch fehlt die Zurückführung auf den subjectiven Seinsinhalt bei ihm, wie bei Kant. Immer streifen die grossen Denker die Grenzen der Wahrheit, ohne doch die Grenze, die der logocentrische Standpunct ihnen zieht, überschreiten und aus der rationalistischen Denkebene (s. Fig. 17) heraustreten zu können. Wenn Kant den Begriff „transscendental“ mit „Erkenntnissgrund des Apriori“, also „Grund der apriori Erkenntniss“ erläutert, so meint man, er hätte den Grund der Erkenntniss nothwendig im Sein aufsuchen und finden müssen.

2. Riehls kritischer Positivismus.

(1. Die Grundlagen der Erkenntniss.) Metaphysik unterscheidet sich von allen anderen Wissenschaften dadurch, dass sie den unbedingten, absoluten Erkenntnissgrund in sich selbst hat; sie ist die letzte, tiefste Wissenschaft, auf der alle anderen Wissenschaften aufruhen, die Wissenschaft vom Sein selbst. Ihre Lehre wird daher kurz beisammen sein; sie muss absolute Gewissheit mit sich führen, darf gar nicht bezweifelt werden können; sie muss daher durch und durch analytisch sein.

Den festen Erkenntnissgrund der Metaphysik im Sein des eigenen Denkens erkannt zu haben, ist Descartes' Verdienst. Indessen wusste er seinen Fund nicht zu würdigen. Wende ich meine analytische Betrachtung meinem eigenen Denken zu, so finde ich eine vorgängige Synthese zwischen Denken und Sein, die allerinnigste Verschmelzung dieser zwei gegensätzlichen Begriffe vor. Soweit das Denken reicht, reicht das Sein; entdecke ich daher an meinem Denken eine Grenze, so ist es eine analytische Nothwendigkeit, dass ich Grenze auch auf das, was dem Denken vorbewusst zu Grunde liegt, auf mein Sein übertrage. Ich selbst bin, meinem vorbewussten Wesen nach, begrenztes Sein, also Seinsgrösse, also Inhalt und Form, woraus dann ebenfalls mit analytischer Nothwendigkeit hervorgeht, dass mein eigener Seinsinhalt von einem anderen, also gegensätzlichen Seinsinhalt begrenzt wird; denn es würde ungereimt sein, wenn

dem mit einer Grenze Behafteten nicht etwas entspräche, was da begrenzt.[1]) Somit gelangen wir auf dem allerkürzesten Wege auf den einzigen Satz, der die Metaphysik ausmacht:

> Das Sein überhaupt zerfällt in zwei gegensätzliche Seinsinhalte, die sich gegenseitig begrenzen, daher das Sein überhaupt halbiren, vermöge der gemeinsamen, aequatorialen Begrenzung.

Descartes hatte ein Kästchen mit einem kostbaren Edelstein drin entdeckt, verstand aber nicht es zu öffnen. Es hat auch nur eine Art Tabernakelverschluss. Hängt man sich an die Seinsform des Denkens, schwingt sich daran aus dem Bereich des Bewusstseins hinaus hinter den Vorhang desselben in den Bereich des vorbewussten Seins, aus dem Bereich der ausgedehnten, begrenzten Seinsform in den Bereich des unausgedehnten, intensiv vorhandenen, begrenzten Seinsinhalts, nach Anweisung der Fig. 13, S. 132, so wird man das Reich der Metaphysik geöffnet haben.

Sicherlich ist dies kein synthetischer Vorgang, sondern ein analysirendes Zergliedern einer vorhandenen, im vorbewussten Sein enthaltenen Synthese. Wäre sie vom Verstand vollzogen, so würde sie den Gesetzen des Denkens, vor Allem der Zeitbedingung gehorchen müssen. So aber gehorcht die im Sein enthaltene Synthese der Zeitbedingung keineswegs und daher auch nicht dem Satz vom Widerspruch, der ihr untersteht. Was der Verstand hier vornimmt, ist eine Änderung des Standpuncts, und es ist leicht begreiflich, dass für entgegengesetzte Standpuncte entgegengesetzte Attribute gelten können, und dass sie gleichzeitig gelten müssen, wenn die zwei gegensätzlichen Standpuncte im Denken des Begriffs vereinigt sind (Inhalt und Form).

---

[1]) Es reimt sich aber Satz auf Gegensatz, d. h. ein gegebener Begriff fordert mit Nothwendigkeit seinen Gegensatz heraus. Diese Nothwendigkeit wäre sicherlich nicht vorhanden, wenn die Gegensätzlichkeit nicht im Sein selbst begründet wäre.

Alles dieses wird mit grosser Leichtigkeit durchschaut, wenn man sich erlaubt, die Gleichheit zweier Verschiedenheiten im Gegensatz durch gleiche Abmessungen dimensionaler Richtungsverschiedenheiten darzustellen. Man wird dann sofort gewahr, dass man den ursprünglich gegebenen Begriff des eigenen (concreten) Denkens oder den Satz „Ich denke“ nicht als einfache Dimension in der Zeitlinie, sondern als Quadrat sich vorzustellen habe; dass auch das vorbewusste Sein, die eigene Seinsgrösse, die Synthese aus Inhalt und Form, im Bilde des Quadrats ihren geeigneten Ausdruck finde; dass demnach das Quadrat das entsprechende anschauliche Schema des Begriffs überhaupt darstelle.

Hier ist also von keiner Hypothese die Rede, die der Skepticismus anzuzweifeln das Recht hätte (3)[1]. Weder Riehl noch Hume würden diese Existenz (überhaupt) bezweifeln (vergl. den Passus S. 20). Es ist von keinem Cirkel die Rede, in dem jede wissenschaftliche Erklärung sich bewegen muss, sondern die Wissenschaft, die in dieser Hinsicht eine ganz ausnahmsweise Stellung einnimmt, die Metaphysik, ruht auf der einzigen, endgültigen Annahme, über die hinaus es keine mehr geben kann, dass ich selbst, und ich ganz allein, der ich die Welt betrachte und erklären will, existire. *Cogito ergo sum.* Ist dies allein zugegeben, so muss sich aus dieser Thatsache die Thatsache der ganzen Welt ableiten lassen.

„Erkennen heisst: so weit als möglich synthetische Urtheile in analytische verwandeln; wir begreifen nur in analytischer Form“ (16). Ein durchaus richtiger Satz. Dass das subjective Erkennen begreiflich sei, wo es sich um ein directes Beziehen des eigenen Seinsinhalts und der eigenen Seinsform aufs Bewusstsein handelt, wird man leicht zugeben. Wie aber empirische Erkenntniss möglich und begreiflich sei (17), das bezeichnet Riehl mit Recht als die eigentliche Aufgabe unserer Forschung. Nicht die Neigung zur Metaphysik aber hat Kant an der Lösung der Aufgabe verhindert, sondern recht eigentlich sein Begriff des

[1]) Die eingeklammerten Zahlen dieses Abschnittes beziehen sich auf die Seiten der I. Abtheilung des II. Bandes des Riehl'schen Werkes.

synthetischen Urtheils apriori, wodurch ihm das Wesen der Synthese im Urtheil aposteriori ganz und gar verdeckt worden ist; an dem das überaus Merkwürdige und Entscheidende das ist, dass es über die Grenze des Subjects hinausschlägt, die Aussenwelt, das Object überhaupt erreicht, und alsdann die objectiven Begriffe selbst durch Hinzufügen oder Hinwegnehmen von Attributen verändern kann.

Haben wir erst auf metaphysischem Boden Posto gefasst, so ist es nicht mehr gestattet, auch nicht mehr nöthig, in Hinsicht auf die empirische Erkenntniss realistische Hypothesen (18) zu machen. Keinesfalls darf der Pseudorealismus auf Kosten des Idealismus sich breit machen, und Kant ist mit seiner Entgegensetzung von Erscheinung und Ding an sich der Wahrheit jedenfalls näher gewesen, als der Positivist mit seiner realistischen Hypothese. Der Idealismus kann mit aller Strenge durchgeführt werden (19) bis zu dem Punct, wo er seine Ergänzung durch den Realismus selbst herausfordert. Fichte's Ich ist eine nicht klar auseinander gelegte rationalistische Conception; daran musste sein Idealismus zerschellen (19). „Ich" ist der constante Coordinatenanfangspunct und „bewegliche (in der Zeitlinie des Denkens mitlaufende) Mittelpunct (daher selbstverständlich untheilbar) der wechselnden Vorstellungen", ist also sicherlich „relativ zu seinen Vorstellungen." Allein das Ich ist, wenn es concret gedacht ist, mehr als ein Beziebungsmittelpunct für das Denken: er ist zugleich Träger des Seinsinhaltes, der punctuellen Intensität des Seins[1]), als solches ausgestattet mit den contradictorischen Attributen constant und veränderlich, relativ und absolut (absolut als Hälfte des Seins an sich, relativ zu seinem Gegensatz, der objectiven Seinshälfte), theilbar und untheilbar, intensiv und extensiv. — Berkeley dagegen ist, wie Hume richtig erkannt hatte (20), von sich selbst abgefallen — aus Furcht vor dem Solipsismus, dem dieser ausgezeichnete Denker auf seinem strengen Denkwege nicht entgehen zu können vermeinte, und

---

[1]) Vgl. S. 24: „Bewusstsein ist ein Sein, das als solches die wesentlichen Grundzüge der Existenz überhaupt an sich tragen muss."

dem er doch keineswegs verfallen wollte. — Mill's Phaenomenalismus hinwiederum fehlt nur die stricte Erklärung, dass die Empfindungsgrösse dem Sein und nicht dem Bewusstsein angehöre, um auch gegen die Einwendungen Riehl's gesichert zu sein (20). Denn es ist alsdann leicht verständlich, dass sie für eine Menge von Subjecten gültig sein könne, wenn diese alle mit einander im Sein (wenn auch jedes in seiner besonderen Subject-Object-Relation) ineinander geschachtelt verbunden sind, und Erkenntniss nur in einer Umwandlung dieser Seinsformen in Erkenntnissformen besteht.

Nur in diesem Sinn ist der Satz: „alles Wirkliche gehört zu einem einzigen Sein" (23) zu verstehen. Die Gegenseite der Einheit des Bewusstseins ist das ausgedehnte Bewusstsein, das die Vorstellungen in sich enthält, dessen objectiv-reale Gegenseite das Object an sich oder die objective Seinsgrösse (Seinshälfte) ist, woraus hervorgeht, dass nebenbei noch eine subjective Seinshälfte existirt, dass alles Wirkliche nicht zu einem einzigen Sein, sondern zu zweien gehört, die allerdings gegensätzlich verbunden sind. Sein an sich ist ein transscendenter Begriff und verträgt keine Bezeichnung; am wenigsten die Zahl Eins, die ohne Vielheit nicht gedacht werden kann.

(2. Empfindung.) Für die Entstehung der Empfindung einen äusseren Reiz anzunehmen, ist der geocentrische Irrthum *in flagranti*. Es ist unter den Autoren ein förmliches Oscilliren mit den Erklärungen der Empfindung. „Bei Kant spielt sie eine künstliche Rolle" (31). Sie sei subjectiv, aber nicht apriori. In der That sind Empfindung und die Seinsformen der Aprioribegriffe Raum und Zeit, beide Seinsformen; sie verhalten sich wie Theil und Ganzes, wie Schale und Durchschnitt eines Apfels und stehen senkrecht auf einander. Merkwürdig ist wieder die genaue Umkehrung der Auffassung bei Kant gegenüber der heliocentrischen. Nach ihm entspricht der Empfindung (32) etwas in der Wirklichkeit, während ihr doch nur das entsprechen kann, was aus ihr hervorgeht, nämlich die Vorstellung, der durch die Wirklichkeit der Empfindungsgrösse allein ihr Wirklichkeitsgehalt zu Theil wird. Die apriorischen Anschauungsformen haben dagegen nach Kant

„in der Realität kein Correlat", während sie als etwas Entstandenes („Erworbenes"), wie die Vorstellung überhaupt, ihren vorbewussten Seinsgrund nothwendig haben müssen. Sie stehen am Ende der Synthese, während die Empfindung an ihrem Anfang steht.

Philosophie darf sich, in Hinsicht auf die Bedeutung der Empfindung, bei der Naturwissenschaft nicht Raths erholen (34). Naturforschung ist natürlich durch und durch geocentrisch und kümmert sich nicht um die Frage des Idealismus. Dass sich der Positivismus, als eine philosophische Weltanschauung, in dieser Hinsicht ganz in das Fahrwasser der Naturforschung begiebt, ist ein grosser Vorwurf. Dadurch eben unterschätzt er die Stärke der Argumente des Idealismus, während es doch umgekehrt „ein Scandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft ist, das Dasein der Dinge" nicht gehörig vertheidigen zu können. Von „objectiven Bedingungen der Empfindung" (35) darf man nicht sprechen, wenn Empfindung in der objectiven Vorstellung das Erste ist. Hier ist die Verkehrung der Standpuncte ganz deutlich.

Nicht „jede Empfindung hat eine Gefühlsseite", sondern Empfindung und Gefühl sind dem Wesen nach ganz dasselbe. Beide bedeuten Reception der Seinsseite des Subjects ins Bewusstsein. Gefühl bezieht sich auf die Totalreception der gesammten Seinsgrösse, in der der Reflex der Partialreception (der Empfindung) zugleich eine hervorragende Färbung ertheilen kann. Beide verhalten sich also wie Welle und Meer, die beide nur Wasser sind. Man muss immer wieder betonen, dass nur der Seinswerth der (an sich subjectiven) Empfindung ihr den objectiven Character verleiht. Wenn wir der geocentrischen Naturforschung nicht verargen wollen, von Reizen zu sprechen, so darf es der Philosoph doch nicht thun. Es geht nicht an zu sagen: „Zwischen Empfindung und Reiz findet eine gesetzliche Beziehung statt" (58); vielmehr findet sie statt zwischen Empfindung und Vorstellung. „Vorstellung und daher auch Bewegung ist ein Derivat aus Empfindung" (59), ist ganz heliocentrisch gedacht; hätte sich Riehl nur mit dem zweitheiligen Gegensatz begnügt! Wenn er aber der Bewegung, abgesehen von der Empfindung, von der sie deri-

virt ist, ausserdem noch ein wirkliches Geschehen entsprechen lässt, so heisst das soviel, als einen dreigliedrigen Gegensatz aufstellen. Soll etwa das „wirkliche Geschehen" nicht in Raum und Zeit stattfinden, und findet es statt: wodurch unterscheidet es sich dann von der Bewegung? Dass Bewegung die damit unvergleichliche und völlig disparate Empfindung hervorbringen solle, weist er mit Recht als falsches und ganz unbegreifliches Axiom der Naturforschung zurück; dass der Nachkomme den Erzeuger hervorbringe, gilt auch sonst als verkehrt. Es wäre aber doch am Platz gewesen, sich den umgekehrten Fall anzusehen. Dass Bewegung aus Empfindung entstehe, ist durchaus nicht unverständlich; denn was wäre Erkenntniss anderes als die Beziehung zwischen Sein und Bewusstsein, Verwandlung einer Seinsgrösse in eine Vorstellungsgrösse? — wobei nur erstere der letzteren voraufgehen muss. Aus der in mir gelegenen Qualität blau, in der die Seinsformen von Raum und Zeit noch ungeschieden enthalten sind, erschafft der umstülpende Verstand durch seine synthetische Action eine Wellenbewegung, d. i. eine Ausdehnung in der Raum- und Zeit-Vorstellung, und verlegt beide hinaus ins ausgedehnte Bewusstsein oder den Vorstellungsraum. Die Vorstellung „blau", die in der Ebene enthaltene Welle, knüpft er, da Form für sich allein nicht bestehen kann, an einen (dreidimensionalen) Inhaltsbegriff, z. B. Himmel, der selbst aus einem Bündel solcher Ebenen- oder Schichtenvorstellungen synthetisch zusammengefügt ist. — Empfindung gehört, als Form, dem vorbewussten Sein an; die kahlen und leeren Formen Raum und Zeit, in die sie umgewandelt und mit denen sie synthetisch verbunden wird, sind von eben derselben subjectiven Seinsgrösse abgeleitet, in der die Empfindung selbst ursprünglich entstanden ist. In diesem Umwandlungsvorgang ist dem Denkbedürfniss von Grund und Folge (d. h. dem Enantialsatz) völlig Genüge geleistet worden. Empfindung bleibt ihrem Wesen nach unverstanden, wenn man genöthigt ist, einen äusseren Reiz dafür anzunehmen. Es bleibt auch eine „selbstgemachte Schwierigkeit"[1]), von einer „Umwandlung der Beschaffenheit der Reize in

[1]) Vgl. Kant, I. 387.

die Qualität der Empfindung" zu reden (83); mit Recht erklärt schliesslich Riehl, dass „uns dies wohl für immer verborgen bleiben werde". Unsere Erfahrung „beginnt mit Empfindung", aber nicht „mit dem Resultat der Umwandlung der Reize".

Die logocentrische oder rationalistische Betrachtungsweise dringt nicht vor zur Seinsrelation Subject-Object. Daher können wir vom heliocentrischen Standpunct aus kaum mehr verstehen, wie man sagen kann (66), „durch Apperception der Gefühle entstehe das Subject", während doch Gefühl, als Totalreception der subjectiven Seinsgrösse, diese als vor dem Bewusstsein gegeben beweist. Derselbe Vorwurf trifft den zweiten Theil des Satzes (66), „dass durch Apperception der Empfindungen das Object der Vorstellungen entstehe"; vielmehr entsteht die Vorstellung des Objects. Das Object der Vorstellung ist (soweit es nicht etwa die Vorstellung selbst ist) die objective Seinsgrösse, die zwar aller objectiven Vorstellung zu Grunde liegt, uns nur indirect in der subjectiven Empfindung bekannt wird, direct aber uns gänzlich unerreichbar ist. Empfindung ist Partialreception unserer subjectiven Seinsgrösse, und insofern wir in der Empfindung eines Grenzpunctes unseres Seins bewusst werden, kann man wohl sagen, „der Keim des Selbst- und Objectbewusstseins sei die Empfindung" (66). Sie weist in der That auf eine Seinsrelation zurück, die der Bewusstseinsrelation zu Grunde liegt. Daher sind wir ganz einverstanden mit der Ausführung S. 67, die offenbar eine Wendung zur Seinsrelation von Ich und Nicht-Ich bedeuten soll: „Subject und Object bestehen nur durch das Gegenverhältniss des einen zum anderen".[1]) „Das Ich besteht nur durch den Gegensatz des Nicht-Ich." „Mag der abstracte Gedanke des Sein des Denkens immerhin nur die Existenz des Ego einschliessen, und verbürgen; das Sein der Empfindung schliesst sicher zugleich die Existenz des Non-ego ein." Man muss nur hinzufügen, dass das „Sein des Denkens" nur gerade das Gegentheil des „abstracten Gedankens" sein kann; dass ich zwar Denken

[1]) Logisch gilt dies natürlich von jedem Begriff, der einem Gegensatz angehört, und wäre keine besondere Weisheit.

abstract fassen kann; dass ich aber, füge ich das Sein hinzu, damit das concrete, mein Denken meine. Endlich muss besonders hervorgehoben werden, dass der Descartes'sche Satz vom verbundenen Denken und Sein zum Beweis der Existenz des Nonego schon vollkommen genügt. Gegenüber der Berufung auf die Empfindung hat er den Vorzug, allgemeiner, strenger, wissenschaftlicher zu sein, weil er vom Zufälligen, Individuell-Gültigen, das im Begriff der Empfindung unzweifelhaft enthalten ist, nichts an sich hat. Dass wir (wie oben bemerkt) in der Empfindung eines Grenzpunctes der subjectiven Seinsgrösse bewusst werden, ist zwar richtig, wird aber nicht direct, sondern erst auf grossen Umwegen erkannt, wogegen das Zusammenfallen der Grenze im Denken und Sein ohne weiteres von selbst einleuchtet, womit eben die Seinsrelation Subject-Object bewiesen und womit zugleich ausgesprochen ist, dass „der Vorstellungsgegensatz Subject-Object" mit dem „Bewusstsein überhaupt" (das ein Bewusstsein des subjectiven Seins ist) „zusammenfalle" (69). Es ist in der That „von grösstem Belang" für den Unterschied der heliocentrischen Auffassung im Gegensatz zur positivistischen Erkenntnisstheorie, dass dieser Satz so und nicht nach Riehls Vorschlag (dass nämlich „dieser Gegensatz aus dem Bewusstsein der Empfindung hervorgehe") ausgesprochen werde.

Das was der Empfindung, abgesehen von ihrer Beziehung aufs Bewusstsein, zu Grunde liegt, was ihr Sein ausmacht, ist immer vorhanden und in der ebenso constanten Relativität zweier Seinsgrössen enthalten; was sie zur bewussten Empfindung erhebt, ist eben die beziehende Thätigkeit des Denkens selbst. So würde die Erde, erhielte sie plötzlich Bewusstsein, den constanten Schwerezug als Sehnsucht empfinden. Also, müsste man sagen, geht das Bewusstsein der Empfindung aus dem Seinsgegensatz hervor, wenn überhaupt an solcher Phraseologie etwas gelegen wäre, nachdem das Wichtigste, die Zugehörigkeit zum Sein, festgestellt worden ist.

An diesem Punct tritt der Unterschied der heliocentrischen und positivistischen Auffassung wieder scharf hervor. Jene betrachtet es als ihren Ruhm, „streng idealistisch zu sein, vom

Subject, als dem ursprünglich Gegebenen und allein unmittelbar Bekannten, auszugehen“ (69). Sie lässt sich aber nicht die Ansicht des gewöhnlichen Realismus entgegensetzen, der überhaupt keinen Anspruch erheben darf, philosophisch zu sein, sondern ergänzt die Lehre vom ursprünglich gegebenen Subject durch die von einem ebenso ursprünglich gegebenen Object, da es ihr nicht einfällt zu behaupten, das Subject erfülle das Weltall allein und ganz, sondern sie noch etwas neben ihm bestehen lässt; kennt also keine „Wirklichkeit, die von der Antithese Subject-Object unabhängig wäre“ (69), da die Wirklichkeit gerade in diesem Gegensatz besteht — wenn auch das „Bewusstsein des Neugeborenen ihn noch nicht kennen“ sollte. Und wir sagen umgekehrt: weil die Subject-Object-Relation im Sein enthalten ist, wird die Antithese im Bewusstsein zum Abbild der Wirklichkeit. Von einer Wirklichkeit, die nicht diesen Gegensatz ausmachte (vom reinen Sein), können wir uns keine Vorstellung machen; ebensowenig von einer Existenzweise, die „weder subjectiv noch objectiv“ ist, wenn es uns auch sehr leicht gelingt, die Empfindung, als Grenzbewusstsein, „als beiden angehörig“ zu begreifen (70).

Mit dem Subject (als Bewusstseinsmittelpunct) ist natürlich das Object (als Vorstellung) auch aufgehoben (70), und umgekehrt; damit selbstverständlich das Bewusstsein der Empfindung, denn beide Sätze besagen das Gleiche: Object ist ja nichts anderes als die gedachte oder bewusst gewordene Empfindung. Diese also ist es nicht, die die Realität dieser Relation sichert (70). Aber das Subject des Seins, das mit dem des Bewusstseins im Denken aufs innigste verschmolzen ist, bleibt, als Synthese von Inhalt und Form, dennoch erhalten, auch wenn das Denken in die allgemeine Seinsform (des Schopenhauer'schen Wollens) zurückgesunken ist. *Sentio ergo sum* ist vom *Cogito ergo sum* nicht verschieden.

(3. Raum und Zeit.) Der absolute Raum mit dem Körper Alpha ist das ausgedehnte Bewusstsein, bezogen auf den Subjectpunct, als den constanten Coordinatenanfangspunct des offenen Raumwinkels. Die absolute Zeit ist die Dauer, die die Synthese des Denkens braucht. Sie ist der reciproke Werth der

objectiven Seinsgrösse, deren Vorstellungsausdruck der Vorstellungsraum oder das ausgedehnte Bewusstsein ist, in dessen Aufbau die Zeitform ebenfalls mit eingetreten ist. Der absolute Raum, wie die absolute Zeit stützen sich also auf die constante objective (oder auch subjective) Seinsgrösse. Ohne den Nachweis dieses Verhältnisses würde das Verständniss dieser Begriffe sicherlich auf grosse Schwierigkeiten stossen.

Durch die Unterscheidung der Formen der Anschauung von den reinen Anschauungen selbst, von denen nur die ersteren apriori im Gemüth bereit liegen (112), ist Kant der heliocentrischen Auffassung so nahe gekommen, als es die vorbewussten rationalistischen Bedingungen seines Denkens überhaupt gestatteten. Es ist die geniemässige Vorwegnahme eines Denkresultats, das er verstandesmässig nicht ganz klar legen konnte; d. h. er konnte die rechtwinklige Drehung seines Denkens nicht ganz vollbringen. Deutet man aber jene apriorischen Formen der Anschauung in Seinsformen um, so klingt es wie Erlösung, und alle Unbestimmtheit hat ein Ende. Kant hat das Richtige durch ein getrübtes Glas hindurchgesehen. Aber den Streit der Meinungen, wie man seine Darstellung auslegen solle, schlichten zu wollen, ist ganz müssig; Keiner versteht den Anderen (114). Was soll es wohl heissen, „Kant nehme zwischen Nativismus und Empirismus eine mittlere, über beiden Gegensätzen schwebende Stellung ein“, als dass sein Standpunkt unklar, schwankend, bipolar sei?

Mit grossem Scharfsinn hebt Riehl (115) hervor, dass, wenn in der Raumvorstellung die Zeit steckt, der Raum also Function der Zeit ist, der Raum der Zeit untergeordnet sein müsse, und ihre parallele Behandlung in der Aesthetik daher ein Fehler. Dies ist vollkommen richtig, zeigt aber, wie schwer und fast unmöglich es ist, die „Formen der Anschauung“ von den reinen Anschauungen auseinander zu halten, wenn man die einen nicht dem Sein, die anderen der synthetisch erzeugten Vorstellung zuweisen kann. Ursprünglich sind Raum und Zeit reine, conträre Gegensätze, mit denen also die Begriffe Form und Inhalt irgendwie verbunden sein müssen. Zeit ist Formalkategorie, wie Raum,

aber $\left(\frac{s}{t} = a\right)$ reciproker Werth eines Seinsinhaltes, während Raum nur Grenze, also Form schlichthin ist. Zeit nimmt also wirklich eine Mittelstellung zwischen den Kategorien des Raumes und der Grösse ein.

(4. Wahrnehmung.) Riehl setzt Vorstellung der Wahrnehmung entgegen und findet den Unterschied hauptsächlich darin, dass das Subject erstere beherrscht, von letzterer beherrscht wird (188). Unsere Erklärung lautet hier ganz einfach: dass die in der Wahrnehmung enthaltene Empfindung dem Sein angehört, das in der abstracten (abgeleiteten nach Hume) Vorstellung hinausdifferentiirt worden ist. Man muss also zum Verständniss der beiden gegensätzlichen Begriffe vor Allem hervorheben, dass der eine (Wahrnehmung) einem synthetischen, der andere (Vorstellung) einem analytischen Verfahren seine Entstehung verdanke. Allein der Gegensatz ist nicht absolut. Die Differentiation der Wahrnehmung macht keine so saubere Arbeit wie die mathematische, und die Säuberung vom Contagium der Empfindung umfasst alle Grade von 0 bis a, wenn a^3 der Ausdruck des Helmholtzischen oder Vollbegriffs ist. Daraus folgt aber, dass Wahrnehmung (a^3) und Vorstellung (a^2), soweit die synthetische Verstandeshandlung in Betracht kommt, wesensgleich sind, und nur das Gleichgewicht zwischen dem Seinsgehalt der Empfindung und der Vorstellung gestört ist. Der Fall liegt nicht anders im Traum und in krankhaften Zuständen. Auch hier entscheiden die Werthschwankungen zwischen 0 und a, nicht aber „Schwächung des Gegensatzes zwischen Subject und Object“ oder „Reduction des Bewusstseins“, was doch auf die Art der Denkthätigkeit keinen Einfluss haben kann.

Hier muss sich die unverstandene Natur der objectiven Sprachbegriffe (wie z. B. Pferd) störend geltend machen. „Das dem Bewusstsein Gegebene wird sogleich von ihm umgebildet“ (191). Gerade das ist der Grund, weshalb Wahrnehmung entweder Empfindung oder Vorstellung oder beides zugleich ist, und man diesen unglücklichen Zwischenbegriff, der recht eigentlich das Verständniss der analytischen, sprachbegrifflichen oder Ver-

nunft-Thätigkeit verhindert hat, nicht braucht. Statt dessen unterscheidet Riehl sogar die Sinne in synthetische (chemische) und analytische (mechanische) (193). Für alle aber gilt der Satz, dass Empfindung der Vorstellung vorangeht, in mir ist, und Vorstellung nach aussen, d. h. aus meinem Sein hinaus, in mein Bewusstsein, in den Vorstellungsraum, projicirt wird. Weil dieser sich mit dem Seinsobject deckt, so gelangen wir so „zur Vorstellung der Aussenwelt“ (195), d. h. durch die Vorstellungen zur Kenntniss des Seinsobjects selbst. Riehl hat vollkommen Recht, sich gegen Helmholtz und Schopenhauer zu wenden, die die Causalität heranziehen zu müssen glauben; vollkommen Recht, dass der Begriff der Identität eher herangezogen werden müsste, „da es sich zeigen lässt, dass Causalität eine Function des Identitätsprincips ist“ (195). In der That geschieht Erkenntniss der Aussenwelt nach dem Enantialsatz, der ja im Sein selbst begründet ist, wesshalb wir gar nicht darnach fragen, ob man ihn für angeboren gelten lassen will oder nicht. Um von der Empfindung zum Object zu kommen, bedarf es keines Schlusses; die Bildung vollzieht sich nach dem Enantialsatz durch Synthese des Denkens von innerer Form (Empfindung) zur äusseren Form (Attribut), vom Attribut zum Object (Inhalt) ganz von selbst. Ein Schluss, aber ein unrichtiger, findet nur statt, wenn man die Sache vom verkehrten, geocentrischen Standpunct aus betrachtet und das, was das Erste ist, nämlich die Empfindung, als Wirkung eines Object-Eindruckes, also einer äusseren Ursache, auffasst. Kant sowohl wie Riehl mögen von dieser falschen Vorstellung nicht ganz frei sein.

Gerade so wenig, wie beim Hervorgehen der Vorstellung aus Empfindung, handelt es sich beim Hervorgehen der Bewegung aus dem Wollen um eine Form („die unerklärlichste“) (211) der Verursachung, sondern um Identitäten nach dem Enantialsatz. Wollen ist, wie Denken, Seinsform, Ausdehnung in der Zeit, und Bewegung daher ein Wollen (Schopenhauer), das vom synthetischen Denken umgestülpt, in den dreidimensionalen Vorstellungsraum hinausverlegt ist. Bewegung ist Wollen von aussen gesehen, Wollen ist Bewegung (Ausdehnung in Raum und Zeit) von innen gesehen; nur ist Wollen, wie Denken, Ausdehnung in der

Zeitachse selbst (mit der Ordinate = 0), also eindimensional, Bewegung dagegen in der Ebene enthalten, also zweidimensional, und zwar in einer Ebene des dreidimensionalen Vorstellungsraumes. Den „Willen als Causalität von innen" zu betrachten, wie Schopenhauer thut (212), ist mindestens ungenau im Ausdruck. Es ist aber hierbei, zur Rechtfertigung Schopenhauers, als ganz wesentlich zu beachten, dass Wollen, weil im Gegensatz zum Denken stehend, nur als ganz und gar unpersönlich aufgefasst werden darf. Gerade darin liegt das Bedeutsame und die Unentbehrlichkeit des Schopenhauer'schen Willensbegriffs, dass er als Gegensatz von Intellect gedacht ist, also mit Ausschluss eines Bewusstseinsmittelpunctes.

Diese Auffassung hat mit „Animismus" (213) nichts zu schaffen, sondern bedeutet nur innere Erfassung der Natur als einer nicht-subjectiven Erfassung der Seinsform, als einer von der Beziehung auf das Bewusstsein abgelösten. Wollen ist unbewusste metaphysische Seinsform, von der bewussten metaphysischen Seinsform, dem Denken, nur durch den Mangel der Beziehung auf den Bewusstseinsmittelpunct verschieden. Wollen gehört, als Gegensatz zum Denken, dem Sein an, als Seinsform aber steht es, gleich wie das Denken, dem Seinsinhalt gegenüber. Das Verhältniss steht in innigster Beziehung zu der Dreizahl der Kategorien. Auch hier stehen der Kategorie der Grösse (Seinsinhalt) zwei formale Kategorien, Raum und Zeit, gegenüber, die zusammen das dreidimensionale Gebilde der ausgedehnten metaphysischen Seinsgrösse darstellen, während sie an sich ja nur eine synthetische Verbindung von zwei Begriffen, Inhalt und Form, ist. In diesem Sinne lässt sich, glaube ich, die „Mythologie", oder besser gesagt die Metaphysik „des Willens in der Natur", rechtfertigen (213).

Die Umbildung der Wahrnehmung durch die Vorstellung, das Verhältniss des thierischen zum menschlichen Denken wird von Riehl (215) trefflich geschildert; dennoch fehlt ihm das eigentliche Verständniss des „Apperceptionsprocesses, der sich im psychologischen Mechanismus vollzieht" (216), des Verhältnisses der analytischen Wortbegriffe (Differentiale) zu den synthetischen Wahrnehmungsbegriffen (Integralen).

Erkennen heisst: das Sein in Vorstellungen umwandeln. Hierzu gehört Beziehung des Seins auf das Bewusstsein, d. h. Erfahrung, und nimmermehr würde es denkbar sein, dass diese Umwandlung durchgeführt werden könnte, wenn das Sein nicht direct und unmittelbar in der Gestalt der allerersten Begriffe in unser Bewusstsein hineinragen würde. „Wäre nichts in den Verhältnissen der wirklichen Objecte, was mit der Form des Verstandes zusammentreffen würde, so wäre der Verstand nicht anwendbar auf die Natur," sagt Riehl (221) in ähnlichem Sinn. Die Kategorien oder ersten oder Stammbegriffe sind die Eigenschaften („Beschaffenheiten") des Seins selbst, zunächst selbstverständlich des eigenen Seins. Es sind also subjective Bestimmungen und apriori. Es ist einleuchtend, dass diese Bestimmungen rückwirkend zur Erkenntniss des eigenen Seins wohl müssen angewendet werden können. Dennoch findet man, dass das Erkennen ursprünglich und eigentlich gar nicht darauf gerichtet ist; dass es uns vielmehr darauf ankommt, das, was wir nicht sind, zu erkennen, das Object. Da wird nun aber, aus dem ungeheueren Unterschied der gebotenen Aufgabe, sofort klar, dass die Frage, „wie sollen wir appercipiren, um den Zweck des Erkennens zu erreichen?" so allgemein nicht gestellt werden kann; dass man sie vielmehr theilen muss und fragen: wie appercipiren wir um das Object und wie, um das eigene Subject zu erkennen? Wir verstehen sehr leicht, dass wir das, was wir selbst als ein Ganzes sind, eine Seinsgrösse, Inhalt und Form, auf eine Apperception beziehen können, nimmermehr aber das Innere des Objects. Wir verstehen, dass wir von diesem wohl die Aussenseite, die Form, die mit unserer eigenen Aussenseite (Form) identisch ist (Materie), nicht aber den Inhalt appercipiren können. Erkenntniss des Objects kann also nur Apperception einer Succession von Formen sein, die in ihrer (nie erreichten) Gesammtheit den Seinsinhalt darstellen und sich mit ihm decken; und zwar muss die Apperception unter denselben Formen stattfinden, die das subjective Sein unserem Bewusstein apriori geboten hat.

So muss die Natur (= Welt des Objects) begreiflich sein;

ganz, aber nie vollendet; immer werden nur Endlichkeitsbegriffe auf sie angewendet werden können; nie wird sie uns die inhaltliche Seite darbieten. „Heute beschränkt sich die allgemeine objective Erkenntnissform der Natur auf die reine Mechanik" (218), sagt Riehl, denselben Gedanken ausdrückend. Um so seltsamer berührt alsdann die Frage: „wird es immer so sein?" die die Kluft wieder blosslegt, die sich zwischen positivistischer und heliocentrischer Auffassungsweise einschiebt. Ist es nicht seltsam, von der objectiven Erkenntnissform, die sich nur auf die Form bezieht, Aufklärung auch in den psychischen Erscheinungen zu erwarten? Diese können sich doch nur der subjectiven oder nach innen gewandten Betrachtung offenbaren, der sich aber nicht bloss die Form, sondern zugleich auch der mit der Form untrennbar verbundene Seinsinhalt darbietet. Hier geht der Positivist über einen grundsätzlichen Unterschied unbedacht hinweg. Er darf bezweifeln, ob der „Inhalt" der Erkenntniss je zugänglich sei; er darf jetzt schon und für alle Zeiten der Wissenschaft die Schranke setzen, dass sie mit den Mitteln der (für das Object gültigen) formalen Erkenntniss nimmermehr in das Geheimniss des Seinsinhalts werde eindringen können. Aber — hier offenbart sich das, was wir für den grundsätzlich falschen Standpunct des Positivismus halten — Riehl will die psychische Forschung, also Metaphysik, als Fortsetzung der mechanischen (218) wohl gelten lassen; er verkennt aber dabei ihre völlig verschiedene, gegensätzliche Natur. Sie ist keine mühsame Zusammensetzung aus einer nie vollendeten Reihe von Formen, sondern zumal vollendet. Die nach innen gewendete naturwissenschaftliche experimentelle Methode wird Metaphysik sicherlich nicht entdecken. Auch die Experimentalpsychologie betrachtet (in der Empfindung) nur die Aussenwelt von innen. Das ist weltenfern verschieden von der Erfahrung des Seinsinhalts, auch nach der Seite seiner Form. Das Wesen der Metaphysik, ihr Gegenstand, der Seinsinhalt, ist für den formalen Erkenntnissapparat der Naturwissenschaft transscendent.

Daher giebt es auch für den Positivismus hypothetische (217) Postulate, bei denen die Erklärung stehen bleibt. Der Begriff

der Beharrlichkeit der Substanz ist ein solches. Wenn aber Philosophie eine Aufgabe hat, so ist es die, die Postulate metaphysisch zu erklären und zu begründen. Es ist der besondere Ehrentitel der Philosophie, dass da, wo alle anderen Wissenschaften mit der Erklärung aufhören, sie damit anfängt. Unsere Erklärung jenes Postulates lautet so: Das gesammte Erkennen ist der Zeitbedingung unterworfen, weil das Denken selbst eine Ausdehnung in der Zeit ist. Da der subjectiven Seinsgrösse nur eine objective Seinsgrösse gegenüber steht, so kann auch dem Bewusstsein gleichzeitig nur eine gedachte Grösse (Begriff) gegenüberstehen, und sind, wegen der Zeitbedingung, die Erkenntnissobjecte Formen, die in der Ebene enthalten sind, so kann objective Erkenntniss nur in Succession veränderlicher Formen bestehen. Die Veränderlichkeit ist also die erste nothwendige, in der Metaphysik begründete Eigenschaft der Erkenntnissobjecte (πάντα ῥεῖ). Da aber ein gegensatzloses Erkennen, vermöge des Seinsgegensatzes, der Wirklichkeit nicht entsprechen würde, so müssen wir das Veränderliche nothwendig an ein Beharrliches anknüpfen. Ist es in den Erkenntnissdaten der äusseren Erfahrung nicht enthalten (wie es wirklich der Fall ist), so erschaffen wir den der Veränderlichkeit ($+ a$) entgegengesetzten Begriff ($- a$), und so wird die Beharrlichkeit, an die Seinsgrösse geknüpft, zum „Postulat“ der Erkennbarkeit. Wir erschaffen ihn aber nicht aus Nichts, sondern holen ihn aus der inneren Erfahrung, vom metaphysischen Seinsinhalt her, den wir dadurch bezeichnen, dass wir ihm das für Form characteristische Attribut einfach absprechen.

(5. Identität.) Der Unterschied, der zwischen Wissenschaft und Erfahrung besteht (219), ist der zwischen Differential und Integral.

„Ein reines objectloses Denken“ (220) ist ein Denken, das auf kein Sein Bezug hat (Gegenstand könnte ja auch das Subject sein). Jedoch kann ich mein eigenes Denken, einfach als Thätigkeit, sehr wohl ins Auge fassen; es ist dann gegenstandslos, dennoch nicht die Abstraction seiner Form, sondern mit dem Seinsinhalt aufs innigste verbunden. Es besteht in der That eine

„Gleichung zwischen Sein und Denken“ (221) und zwar gerade desswegen, weil sie nur „zwischen Formen bestehen kann.“ Denn Denken ist Seinsform, und vom Sein gilt (mit Ausnahme eines einzigen Begriffs, der aber die Welthälfte ausmacht) nach Kant, dass es nur erscheint oder als Form erfahren wird. Gleichung ist nicht Gleichsetzung von Gleichem, sondern Gleichsetzung zweier Gegensätze (Verschiedenheiten).

Begreifen (221) heisst, den Seinsinhalt aus einem Begriff hinausdenken, aus einem Integralbegriff die Differentialformel herausholen, das Zufällige, Ballastartige, Erkenntniss-Hemmende abwerfen und das constante Gesetz der Erscheinung für sich betrachten.

An Stelle der Kantischen Bezeichnung eines synthetischen Urtheils apriori für die mathematische Gleichung führt Riehl den Ausdruck „synthetischer Identitätssatz“ ein (231). Dass diese Bezeichnung, so gut wie die Kants, einen Widerspruch einschliesst, ist ihr geringster Fehler; schlimmer ist es, dass die Bezeichnung einen solchen zu umgehen vermeint. Gewiss aber ist, dass der Ausdruck nichts anderes bedeutet als den metalogisch-analytischen Enantialsatz, der den Widerspruch, d. h. Gleichsetzung zweier Verschiedenheiten, einschliesst. Nicht das Hervorbringen durch das Denken (233) entscheidet, sondern die Rectangularsynthese, die aber vorher vorhanden ist, und analytisch erkannt wird. Jedenfalls hat Riehl die ursprüngliche Kantische Begriffsbestimmung des Erweiterungsurtheils, die ihn so weit geführt hat, verlassen.

Riehl sagt (233), „Was ist, ist“, sei analytisch, „Was ist, bleibt“, synthetisch (mit anderen Worten: Was ist, ist constant). Dem fügen wir als metalogisch analytisches Urtheil hinzu: „Was ist, ist constant und veränderlich“, woraus folgt, dass seine Halbirung synthetisch — scheint.

In dieser Streitfrage erfreut sich die Metalogik sicherlich der grössten Klarheit und Einfachheit. $A = A$ ist und bleibt analytisch. Synthetischer Identitätssatz (so gut wie Synthesis apriori) ist und bleibt ein Widerspruch. Die Metalogik hat ein analytisches Erweiterungsurtheil, was ebenfalls ein Widerspruch

ist; allein sie fürchtet ihn nicht und nimmt ihn als zulässig auf. Der metalogisch-analytische Satz lautet

$$A = \triangleright.$$

Er enthält Gleichheit zugleich mit oder neben der Verschiedenheit. *A* ist = *A*; aber das Aufrechtsein ist verschieden vom Liegen, Ordinate verschieden von Abscisse, Zeit verschieden von Raum, obwohl eine lineare Dimension sie beide ausdrückt.

Der Grund des Irrthums liegt in der vorbewussten Synthese, die den Denkern des logocentrischen Standpuncts, den in Differentialbegriffen denkenden Logikern unbekannt ist. Daher gehen sie vom Urtheil aus, statt vom Begriff, der die Elemente des Urtheils (Inhalt und Form) in sich synthetisch verbunden, als Quadrat, enthält, und die durch das analytische Denken als Gegensätze herausgehoben und einander gleich gesetzt werden.

$$A = \triangleright$$

$$A = \frac{s}{t}$$

$$\vert = —$$

Die Synthese (von Inhalt und Form) liegt im Sein, nicht im Urtheil. Das Erste im Bewusstsein ist der Begriff, der als Abbild der Wirklichkeit gleichfalls eine Synthese aus Inhalt und Form sein muss, also durch das Quadrat dargestellt wird. Das Urtheil zerreisst, weil Logik mit Inhalt nichts zu schaffen hat, (daher, nach Riehl, Logik die einzige analytische Wissenschaft ist, 232) den Begriff in seine zwei Bestandtheile und setzt sie einander gleich als Verschiedenheiten oder Gegensätze, was dem logischen Satz $A = A$ nicht entspricht. Die Logiker wissen sich aber immer zu helfen. Begriffe wie Subsistenz und Inhärenz decken alle Schwierigkeiten. Aber irgendwo wird ein scharfer Denker wie Riehl den verborgenen Widerspruch immer wieder ans Tageslicht ziehen. Er hat ihn hier als „synthetischen Identitätssatz" gekennzeichnet; behauptet aber, es sei kein Wider-

spruch. Wir dagegen erkennen die Widerspruchsnatur willig an, nehmen ihm aber seinen Stachel dadurch, dass wir erklären, die widersprechenden Attribute seien gar nicht in der Zeit gedacht, sondern durch eine Drehung unseres Denkens in den Raum verlegt; oder die Synthese sei im Raum vollzogen, wo weder der Satz vom Widerspruch noch die Logik überhaupt etwas zu suchen habe.

„Synthetischer Identitätssatz!" Klingt es nicht wie eine Erlösung aus der Dürre des Rationalismus? Allein die Erlösung wird durch einen Widerspruch erkauft. Niemand lässt sich nehmen, dass $A = A$, der logische Identitätssatz, analytisch sei. Identität setzt natürlich Vergleichung zweier Dinge (Doppelsetzung eines Dinges) voraus. In der Form der Vergleichung darf man die Synthese nicht suchen, sondern in der Beibringung eines Neuen, wodurch die logische Identität eben aufgehoben ist. Daher ist „synthetische Identität" ein Widerspruch.

Wenn dagegen der Enantialsatz sich als analytisch behaupten will und doch thatsächlich über die logische Identität hinausgeht und etwas Neues bringt, so enthält diese Behauptung ebenfalls einen Widerspruch, will ihn aber nicht verschleiern, sondern erkennt ihn offen als solchen an, rechtfertigt ihn alsdann aber auch, indem sie die Logik des Unrechts und des Einbruchs in fremdes Gebiet überführt.

Man kann die Angelegenheit nicht kürzer erläutern als durch die figürliche Erklärung:

$A = A$; $\Big| = \Big|$; logisch analytische Identität,

$A = \triangleright$; $\Big| =$ —— ; metalogisch analytische Identität,

d. h. Gegensätzlichkeit, aber niemals synthetische Identität!

(6. Causalität.) Der Satz von Ursache, und Wirkung ist der unter die reine Zeitbedingung gerückte Satz der Gegensätzlichkeit. Von diesem Gesichtspunct aus lösen sich alle Schwierigkeiten dieses berühmten und wichtigsten Satzes der dreidimen-

sionalen (naturwissenschaftlichen) Erkenntniss. „Ursache und Wirkung coexistiren“ (267); sie sind ja Gegensätze, also im Raum. „Die Zeit allein vermag ein ursächliches Verhältniss nicht zu characterisiren“ (268); denn es kommt dabei ausserdem ein räumlicher Vorgang in Betracht. Diesen (also die Enantialität) hat Riehl im Auge, wenn er die Correlation und Gleichzeitigkeit noch für wichtiger für den Satz erklärt, als die zeitliche Folge. Er kann nur in strenger Berücksichtigung der rectangularen Gegensätzlichkeit dieser Denkformen verstanden und erklärt werden.

Es ist characteristisch für Raum (269), dass man Vorwärts und Rückwärts, Oben und Unten willkürlich verwechseln kann; es ist characteristisch für Zeit, dass das mit Anfang und Ende nicht geschehen darf. Dadurch eben kommt Gesetz und Ordnung in unser objectives Erkennen. Dadurch wird der gegen die Umkehrung von Form und Inhalt gleichgültige Enantialsatz zum Causalsatz, bei dem die Zeitfolge der gegensätzlichen Begriffe Ursache und Wirkung streng eingehalten werden muss, zur Unterscheidung von der Regellosigkeit, Willkür, Zufälligkeit der räumlichen Folge. Wo es heisst Causalität und Folge (253), müsste es heissen Folge in der Zeit und Folge im Raum. Es ist dieser Gegensatz der F o l g e, was Riehl im Sinne hat, wenn er (253) vom Gegensatz der Causalität und Zeit spricht. Sehr gut hebt Riehl die Beziehung unseres Satzes zum Identitätssatz hervor (253). Würden wir in der reinen Zeitlinie betrachten; wäre die Betrachtung nicht fortwährend durch die gesetzlose dritte (Raum-) Dimension gestört, so würde das Causalgesetz vom Identitätssatz gar nicht unterschieden werden, wie es in der Curve der Ebene thatsächlich der Fall ist. Hier gilt das Gleichungsgesetz, die Differentialconstante als fortwirkende Ursache der integralen Bewegung. An jedem Punct kann man die Ursache von der Wirkung trennen, und „beide sind, abgesehen vom Unterschied der Zeit, dasselbe“ (253).

Was „coexistirt“, das sind die Seinsgrössen, die, als Seinsinhalte, von der Zeit gar nicht berührt werden. Sie werden zu Ursachen, wenn sie als Formen angesehen werden, die Zeit auf sie angewendet wird und sie anfangen zu w i r k e n. Wirken,

vom Standpunct der Ursache aus gesehen, heisst sich bewegen, d. h. in Raum und Zeit ausgedehnt, oder als Form angesehen sein. Was immer als Form erscheint, bewegt sich, wirkt und jede Seinsgrösse kann als solche aufgefasst werden. Nur als Form erscheint jede objective Seinsgrösse; daher die überwiegende Wichtigkeit des Causalsatzes für das objective Erkennen, da er offenbar allein im Stande ist, Gesetz und Ordnung, also Erkennbarkeit, in das Chaos aufeinander wirkender Seinspuncte zu bringen.[1])

Mindestens zwei auf einander wirkende Puncte werden vorausgesetzt. Da die Zeit von jedem der beiden Puncte ihren Ausgang nimmt, also die beiden Zeitrichtungen gegen einander verlaufen, so ist die Wirkung wechselseitig und der Grösse nach identisch. Halbire ich die Wechselwirkung, oder ignorire ich die eine (wie die Elektriker gewöhnlich nur von einer Stromesrichtung sprechen), so wird Causalität, einseitige Wirkung einer Ursache daraus.

„Wie sich eine Bewegung mittheilt, ist eben so unbekannt, als die Art und Weise, wie der Wille eine Bewegung hervorruft" (242). Mindestens ist verständlich, wie eine Seinsgrösse als constanter Seinsinhalt in ewig gleichartiger Ruhe ihrem Gegensatz gegenüber steht.[2]) Ebenso verständlich aber ist, dass, wenn eben dieselben Seinsgrössen, als Seinsformen, veränderlich, in Zeit und Raum ausgedehnt, sind, oder sich bewegen, oder auf einander wirken, der erste Satz nur aufrecht erhalten werden kann, wenn die reciproken Bewegungen einander gleich sind. So viel hin, so viel her. Man kann den ersten Satz den metaphysischen Enantialsatz oder den im Raum, den letzteren den in der Zeit nennen, correlativ aber nicht den physischen, weil zwischen Subject und physischem Object, sowie zwischen zwei Objecten,

---

[1]) Riehl fand hierfür einen trefflichen Ausdruck: „denkrichtige Verbindung" (239). Er bezeichnet die Einrenkung des räumlichen Gewühls in die strenge Zeitrichtung.

[2]) Es ist das „conservative System der Welt, als Ganzes genommen; wo sich am Ganzen nichts ändert; die quantitative Gegenseitigkeit von Ursache und Wirkung verallgemeinert; die Idee und Einheit der Totalität" (256).

die als aufeinander wirkend gedacht sind, die Bedingung der reinen Enantialität niemals stattfindet. Findet Gegenwirkung statt, die nach Obigem verständlich ist, so kann ihre Art und Grösse doch nur empirisch bestimmt werden, weil die betreffenden Grössen in jedem Fall ganz ungleichartig (empirisch-willkürliche Zusammenfassungen) sind. Wird aber bloss die eine (wirkende) als activ, die andere als passiv angesehen (wie beim stossenden und gestossenen Ball), so wird natürlich die Sache völlig räthselhaft und unverständlich, obwohl die resultirende Bewegung ganz gewiss dem Enantialsatz in beiden Gestalten gehorchen muss[1]), wodurch die Mittheilung der Bewegung eben verständlich wird. — Fragt man aber, wie der Wille eine Bewegung hervorbringen könne, so verhindert die Verständlichkeit nur die mystische Fassung des Willensbegriffs, und das Wie ist desswegen unverständlich, weil die Frage es ist. Der Wille liegt im Wollen beschlossen; Wollen ist Seinsform, also Ausdehnung in der Zeit, also selbst Bewegung, nur von innen gesehen und in der Zeitdimension selbst enthalten. Hiermit ist dieser Fall auf den ersten (der Bewegungsmittheilung) zurückgeführt und daher ebenfalls verständlich.

Demnach ist die Mechanik (244) im Recht, wenn sie nicht für Bewegung, sondern für Veränderung der Bewegung eine Ursache aufsucht. Ein Subjectpunct, in Zeit und Raum ausgedehnt, bewegt sich ohne Ursache, bloss insofern er als der Zeitbedingung unterworfen angesehen wird. Eine Bewegungsänderung an Objecten ist eine Bewegungsgrösse, die auf Zeit und Raum vertheilt werden muss, was nur durch Erfahrung nach dem Causalgesetz geschehen kann, indem ich eben dadurch den zeitlichen Antheil der Folge von dem räumlichen (zufälligen) Antheil der Folge abscheide. Denn „nicht jede Folge ist verursacht“ (252).

Was uns antreibt, nach Verursachung zu suchen, ist im letzten Grunde der metaphysische Enantialsatz, der überall die

---

[1]) Hume wusste, dass Ursache und Wirkung ähnlich und grössengleich sein müssen. Riehl sagt, es müsse eine Gleichung stattfinden, ganz ähnlich einer mathematischen (255).

Entgegensetzung zweier Dinge verlangt. Unser Wissensbedürfniss ist ganz befriedigt, wenn wir für eine Thatsache nur die nächste Ursache gefunden haben, d. h. wenn die Enantialität hergestellt ist. Der Patient ist ganz zufrieden, wenn der Arzt ihm sagt, der Catarrh beruhe auf einer Erkältung. Den Logikern aber erscheint der Enantialsatz bald als Satz vom Grund (244), bald als Identitätssatz (245).

Wir sagen also: „Das Wesen der ursächlichen Verbindung besteht in ihrer vollkommenen Analogie mit dem Verhältniss" — der Gegensätzlichkeit (269). Causalität ist Enantialität ins Zeitliche übersetzt, und dieser Character der Zeitlichkeit ist so wesentlich, dass der Satz ihn auch dann nicht verliert, wenn das sinnfällige Element durch Differentiation ganz und gar aus ihm entfernt worden ist. Innerhalb der Differentialbegriffe der Vernunft geht der Causalsatz in den Satz von Grund und Folge über. Es gehört zu den merkwürdigsten Beispielen der oft bestätigten und immer wieder sich findenden Umkehrung der rationalistischen Auffassung gegenüber der heliocentrischen, dass die Logiker den Satz vom Grund als den erstgegebenen hinstellen, zu dem die Causalität nur im Verhältniss der Analogie steht. (Vergl. Riehl, 240, 249.) Die Sache verhält sich aber umgekehrt, und die Nicht-Umkehrbarkeit der Ordnung von Grund und Folge in dem logischen Grundsatz ist nur ein Nabelschnurrest seiner sinnlichen Herkunft.

Philosophie darf nirgends Halt machen, als vor dem Sein selber. Alles muss metaphysisch begründet werden, um begriffen zu sein. Man darf nicht (269) „die Bewegung unveränderlicher Elemente als thatsächliche Grunderfahrung ansehen, die einer Begründung weder fähig noch bedürftig ist" und gleich darauf „die verschiedene Vertheilung der Kraft auf eine ungleiche Vertheilung der Elemente zurückführen, die ebenfalls als ein äusserster Bestandtheil unseres Wissens angesehen werden müsse." Dem Naturforscher ist dies erlaubt, dem Philosophen nicht, und gegen dieses Bestreben, Philosophie zum Rang einer Naturwissenschaft herabzudrücken, das dem Positivismus seit Comte eigen ist, sei hiermit Verwahrung eingelegt. Es ist richtig, dass „in der sinnlichen Erfahrung nach dem Wesen nie gefragt wird" (275); wenn

auch die wissenschaftliche sich mit den Zeichen für das Wirkliche begnügen soll, so muss man unterscheiden: ist Wissenschaft = Philosophie, so genügt es nicht.

(7. Substanz, Kraft, Grösse.) Der Erklärungsgrund eines Begriffs, der durch eine Begriffsbestimmung erklärt werden soll, muss, wenn es eine echte oder synthetische Definition sein soll, ausserhalb des Begriffs gelegen sein. Daher kann man für die letzten und obersten Begriffe auch nur Worterklärungen oder analytische Definitionen geben, wenn sie des Rückhalts an der Metaphysik entbehren, wenn sie nicht auf das Sein zurückgeführt werden.

So wird Substanz „als das Wirkliche rücksichtlich der Unveränderlichkeit seines Quantums" definirt (271). Die synthetische Definition würde aber heissen, Substanz ist Seinsgrösse unter der Bedingung der Constanz. Der Unterschied scheint sehr geringfügig, macht sich aber sofort geltend, sowie man sich anschickt, den gewonnenen Boden für neue Begriffsbestimmungen zu verwerthen. Dann kommt die Fülle der abstractiven Begriffe zu Hülfe, um eine Unklarheit zu verdecken; dann kommen die verschämten Paradoxien, die dennoch ein sachgemässer Ausdruck sind (271); aber durch den Schleier ductiler Worte hindurch wird doch immer die Sache im Auge behalten. So geht es mit der Definition von Materie und Kraft, einem der sieben unlösbaren Welträthsel Du Bois-Reymonds, von dem wir ebenfalls behaupten, dass es ohne Metaphysik nicht auflösbar sei.

Es giebt zwei Seinsgrössen, die, als Gegensätze, von einander gänzlich verschieden sind, von denen man mit Recht sagen kann, dass ihnen „ein Zusammenhang (nämlich ein Sein) ohne eigentliche Identität, eine Übereinkunft in einem und demselben umfassenden Prinzip (nämlich dem Sein) ohne Gleichheit" zukomme. Es ist damit in der That die Natur des den Widerspruch an sich tragenden Gegensatzes beschrieben.

Von diesen zwei Seinsgrössen ist nur die eine (subjective) direct bekannt, und sie ist es, die der Erkenntniss die ersten Stammbegriffe liefert. Da sie Träger contradictorischer Attribute ist, so müssen diese für den logischen Gebrauch auf zwei Begriffe

vertheilt werden; daher der Begriff Substanz, als Träger des negativen Attributes der Unveränderlichkeit. Für das positive Attribut der Veränderlichkeit giebt es höchst bezeichnender Weise in diesem Falle keinen Träger; so überwältigend ist die äussere Erfahrung. Wir müssen einen Begriff von daher zu Hülfe nehmen und sagen, Kraft ist Seinsgrösse unter der Bedingung der Veränderlichkeit. Man sieht dann sofort, dass es kein sachgemässer, nicht einmal nur paradoxer Ausdruck, sondern ein wirklicher Widerspruch ist, von Substantialität der Kraft zu sprechen, wie man von subsistirender Materie spricht. Man sieht hier deutlich in ein ganzes Gewebe von Irrthum hinein. Der des Positivismus beruht offenbar auf dem Mangel der Metaphysik. Allein wir erkennen nun auch den Grund der nicht zu überwältigenden Hartnäckigkeit der materialistischen Weltanschauung. Weil wir genöthigt sind, dem Begriff der Kraft eine metaphysische Bedeutung zu geben (mangels eines passenden anderen Begriffs), so schleicht sich ihr Gegensatz, die Materie, unwiderstehlich in das Denken ein, als Ersatz für den Substanzbegriff, der mit Materie zunächst gar nichts zu thun hat, die ihn desswegen nicht ersetzen kann, weil jener der umfassendere Begriff ist. Materie und Kraft sind Begriffe der äusseren Erfahrung; bezeichnen nur die uns indirect bekannte, objective Seinsgrösse und gelten daher auch nur für die Hälfte der Welt. „Materie ist Substanz nach ihrem Dasein“ — aber nur nach ihrem objectiven Dasein; Kraft ist keine Substanz, sondern deren Gegensatz, wohl aber objective Seinsgrösse „nach ihrem Wirken“. Die Zusammengehörigkeit der beiden „Abstractionen der einen Realität“ ist hieraus ersichtlich. Die Übertragung des Kraftbegriffs ins Metaphysische, wohin er gar nicht gehört, und wo er gar nicht nothwendig wäre, hat auch das Überwiegen des Causalsatzes in der Erkenntniss[1]), sowie die Auffassung der Causalität als einer Kategorie veranlasst. „Dass das Dasein Voraussetzung des Wirkens ist, ist ein einleuchtendes Axiom“ (272); weil das Sein überhaupt der oberste und letzte

---

[1]) Wenn ich nicht irre, hat Exner in Wien dies den Zopf des Jahrhunderts genannt.

Begriff ist, der in zwei Seinsinhalte zerfällt; weil Denken Form ist, und Denken das Sein, aber nicht umgekehrt, voraussetzt. Im Übrigen aber ist gerade so viel Dasein im „Wirken", wie in der „Substanz". Der Enantialsatz ist gleichgültig gegen einen Vorrang zwischen Inhalt und Form, was am deutlichsten darin seinen Ausdruck findet, dass die Form ebensogut im Inhalt, wie der Inhalt in der Form enthalten ist.

Deutlich ist der Fehler, das „Ansich" der Materie Sein überhaupt zu nennen (273). Denn nicht einmal Seinsgrösse überhaupt liegt ihr metaphysisch zu Grunde, sondern nur die objective Seinsgrösse. In welchem Sinn Materie Substrat der Zeitwahrnehmung genannt werden könnte, wollen wir in unserer Sprache verständlich zu machen suchen. Zuerst ist die Zeitbedingung *per antagonismum* Grund der Constanz an der Seinsgrösse. Was auf der Zeitrichtung senkrecht steht, das in der Zeiteinheit Gedachte, also senkrecht darauf im Raum sich Ausdehnende, ist das Constante (ich habe ja der Zeit Einhalt geboten!) Also ist die Substanz im Raum; Materie die Substanz im Vorstellungsraum, die Substanz der sinnlichen Erfahrung, also die metaphysische Seinsgrösse unter der Bedingung der Constanz von aussen gesehen. — Auch noch in anderem Sinne könnte die Materie demnach Substrat der Zeitvorstellung genannt werden, insofern die apriorische Zeitform der reciproke Werth der objectiven Seinsgrösse ist. Wie die zeitlichen Attribute der Veränderlichkeit und Constanz (in den Begriffen Materie und Kraft) zusammengehören, so die räumlichen der Theilbarkeit und Untheilbarkeit, oder der Einheit und Vielheit. Wie richtig die Sätze sind: „Einheit und Vielheit müssen als zusammengehörige Thatsachen der Natur anerkannt werden"; „es giebt zwei wesentliche Gesichtspuncte, die materielle Wirklichkeit zu erfassen, den der Einheit und den der Vielheit, die aber nur für das discursive Denken auseinanderliegen, in der Naturerkenntniss daher zugleich zur Geltung zu bringen sind" (276) — das findet in unserer Auffassungsweise ganz besondere Bekräftigung. Einheit der Zweiheit ist der metaphysische Gegensatz im Sein zu nennen, auf den Alles zurückgeführt werden muss. Im Prinzip also sind die beiden gegensätzlichen Begriffe (Einheit

und Vielheit) schon im Gegensatz enthalten. Jede der beiden metaphysischen Seinsgrössen ist aber (als Synthese aus Intensität und Extensität) eine Einheit der Vielheit (von Theilen), und die objective Seinsgrösse kommt uns überhaupt nur als (unvollendbare) Summe von Vorstellungsebenen (-schichten) zum Bewusstsein. Diese, insofern sie von einander verschieden sind, begrenzt sind und einen dreidimensionalen Pseudoinhalt darstellen, sind als die materiellen Individuen oder Atome bekannt.[1]) Im Theil ist das Sein ebensogut enthalten, wie im Ganzen, und jeder Punct kann als Sitz oder Theil eines Sitzes der Welthälfte angesehen werden; mit anderen Worten: von jedem Punct aus kann die Relation Subject-Object (weil sie eben eine Relation im Sein ist und das Sein constituirt) aufgestellt werden. Freilich ist alsdann von jedem Punct aus die Welt eine andere, und man kann daher auch sagen, was wir Universum nennen, sei vielmehr eine unendliche Anzahl in einander geschachtelter Welten, die alle aus der Relation Subject-Object bestehen, auf deren Gesammtheit alsdann „das mechanische System des Kosmos" beruhe (276).

Einheit und Vielheit sind, wie alle Gegensätze, so sehr zusammengehörig, dass sie ohne einander gar nicht gedacht werden können; eins fordert das andere heraus, und im Zahlenbegriff sind beide vereinigt. Das Ganze ist immer Einheit der Vielheit, daher vereinigt die metaphysische Seinsgrösse, das Urbild der Zahl, beide Begriffe in sich. Man hüte sich aber, den Begriff der Einheit auf das Universum (das Sein an sich) zu übertragen. Denn das wäre eine Einheit ohne Gegensatz, und würde ein Abgleiten auf den unmöglichen kosmocentrischen Standpunct bedeuten.

Im Übrigen drängt sich bei Riehl in der Auffassung der Materie der geocentrische Irrthum sehr störend hervor. Materie ist wahrlich nicht Substrat (285), sondern Product der Erfahrung (des Verstandes). Er schreibt ihr individuelle Existenz in einer Vielzahl von Individuen zu, während sie doch nur der Ausdruck

---

[1]) Will ich mir den gleichwerthigen Gegensatz eines Subjects und der Gespaltenheit des Objects vorstellen, so schwebt mir immer das Bild des *Coenurus cerebralis* vor. Jedes Individuum ist der Gesammtheit aller übrigen entgegengesetzt und doch mit ihnen vereinigt.

der Constanz der objectiven Seinsgrösse ist, wie sie sich im ausgedehnten Bewusstsein oder dem dreidimensionalen Vorstellungsraum darstellt. Daher giebt es nur eine Materie (285), wogegen es, ihren drei verschiedenen Axen entsprechend, drei verschiedene Kräfte geben kann. „Grösse ist Zahl des Gleichen" (286). Ist das Gleiche nicht schon Grösse? Dann aber ist Zahl vielmehr Einheit der Vielheit gleicher Grössen, und Grösse ist der ursprüngliche Begriff (Kategorie). Weil der Kategorie der Grösse zwei Bestandtheile (Inhalt und Form) zu Grunde liegen, so gehört sie beiden an, und es giebt daher intensive und extensive Grössen, deren Einheit wiederum die Zahl ist. Überall sind wir von unserem Standpunct aus genöthigt, Umkehrungen oder Einschränkungen vorzunehmen. Dass die „Erkenntniss der Wirklichkeit nur eine formale sein kann" (391), ist wohl eine Umschreibung des Kantischen „insofern sie uns erscheint". Daran ist kein Zweifel, zumal der „empfundene Gehalt der Wirklichkeit" dazu gehört. Nur mein eigenes Sein ist davon auszunehmen: es ist weder empfunden, noch Form, sondern Inhalt — auf dessen Erkenntniss ich allerdings nicht eingerichtet bin, wenn Ausschluss der Form, also negative Erkenntniss, nicht auch eine Erkenntniss ist. (Vgl. 288: „das Negative bedeutet den Formgegensatz zum Positiven".)

Wenn man von den Grenzen der Erkenntniss spricht (291), so muss man zuerst überlegen, wohin das Erkennen gerichtet ist. Da die Erkenntnissformen von Seinsformen herrühren, so können die Grenzen des Erkennens nur im Sein selbst begründet sein. Das Sein selbst will auch der Metaphysiker nicht beweisen; wohl aber ist er bestrebt, ein Urtheil über das Seiende zu erhalten, das den Begriff erweitert, also einem synthetischen Urtheil wenigstens gleichwerthig ist. Ist aber ein solches Urtheil, das Kant mit grosser Zuversicht als unmöglich herausgefordert hat, zu erhaschen, so ändert sich in der That die Lage der Dinge von Grund aus. Wer will der Einwanderung der Gedanken wehren, wenn in die Festung eine Bresche gelegt ist? Und warum sollte dann „Welt und Leben nicht rein in der Wissenschaft aufgehen können?"

„Die Gleichung zwischen Wissenschaft und Wirklichkeit" ist unbedingt (291), so weit letztere sich uns als Ganzes darbietet. Das ist in der inneren Erfahrung der Fall; denn nur die Welthälfte ist das wissenschaftliche Ganze. Die Forschung nach innen trifft entweder die ganze Wahrheit, oder ihr Ergebniss ist werthlos; die Forschung nach aussen ist der Natur der Sache nach (weil die Formenreihe der in Ebenen zerspaltenen objectiven Seinsgrösse unendlich ist) ebenfalls unbegrenzt, also nie vollendet — und die Gleichung zwischen Wissenschaft und Wirklichkeit ist inadaequat.

(8. Philosophie als Problem.[1]) Nicht die exacten („positiven") Wissenschaften, die sich darum gar nicht kümmern, sondern der philosophische Positivismus hat durch „Bestreitung des wissenschaftlichen Characters der Metaphysik" (1) die Philosophie zum Problem gemacht, oder vielmehr geht darauf aus, sie zu vernichten, den Ast abzusägen, worauf er sitzt, nicht etwa durch die Behauptung, dass die bisherigen Versuche, eine Metaphysik zu begründen, alle Begriffsdichtungen sind, sondern durch die Erklärung, dass es keine Wissenschaft der Metaphysik geben könne, durch die Aufstellung eines falsch verstandenen Monismus.

Wie die Alten, nur im umgekehrten Sinn, erklärt der Positivismus, dass es „neben und ausser" der positiven Wissenschaft keine Wissenschaft geben könne (2). Allerdings kann ihm, wenn er den dogmatischen Wust im Auge hat, der bisher für Metaphysik gegolten hat, das Recht dazu nicht gut bestritten werden. Dennoch kommt die heliocentrische Philosophie zu einem entgegengesetzten Ergebniss. Wie Plato, nehmen wir ein für die Sinnenerkenntniss (nicht aber für die Erkenntniss überhaupt) „transscendentes, unbewegtes Wesen, stofflos und getrennt von den sinnlichen Dingen" an, und nennen mit Aristoteles die Wissenschaft von demselben die erste oder eigentliche Philosophie, τὰ μετὰ τὰ φυσικά, Metaphysik, oder Wissenschaft des hinter der Erscheinungsform steckenden Seinsinhalts.

---

[1]) Von hier an beziehen sich die eingeklammerten Zahlen auf die Seiten der zweiten Abtheilung des II. Bandes des Riehl'schen Werkes.

Dieser Gegenstand kann auch Object wissenschaftlicher Erforschung sein, aber freilich nicht durch die Hülfsmittel der gewöhnlichen formalen Erkenntniss — wie sollte man auch verlangen dürfen, dass sich diese auf einen Inhalt bezöge? Man muss sagen, wenn es keine andere Erkenntniss giebt, dann kann auch „das Wesen“ Gegenstand wissenschaftlicher Erforschung nicht sein. Es giebt aber eine Erkenntniss, die sich auf den Inhalt bezieht, und die heliocentrische Philosophie nimmt es als ihr Verdienst für sich in Anspruch, den neuen Weg der Erkenntniss aufgefunden zu haben. Er heisst einfach: Betrachtung mit Ausschluss der die formale Erkenntniss wesentlich bestimmenden Denkform, nämlich der Zeit; Betrachtung im zeitlosen, also unausgedehnten Raum; nicht etwa Betrachtung mit Ausschluss der Veränderlichkeit, also Betrachtung unter der Bedingung der Constanz, die das Attribut der Zeiteinheit und daher ebensogut ein zeitlicher Begriff ist; vielmehr muss man höher hinaufgehen und den vornehmsten Satz der Logik selbst, der von der Zeitbedingung abhängig ist, ausschliessen, nämlich den Satz vom Widerspruch, dessen Gültigkeitsbezirk allererst die metaphysische Erkenntniss von der physischen, die inhaltliche von der formalen scheidet. Erst dreht man das Denken von der Zeit in den Raum, und vernichtet alsdann in diesem die Ausdehnung durch Addition der zwei diametral oder contradictorischen entgegengesetzten Attribute

$$(+\ a) + (-\ a) = 0.$$

Auch die Physik hat nichts anderes vor sich, als den objectiven metaphysischen Seinsinhalt. Dieser aber ist für sie nicht erreichbar. Sie löst ihn durch die apriorischen Erkenntnissformen des sinnlichen Verstandes in Formen auf, deren Summirung aber nie vollendet werden kann. Daher geben die physikalischen Wissenschaften „in ihrer Gesammtheit betrachtet“ (3) noch lange keine Philosophie. Es fehlt darin die für Philosophie wesentlichste Wissenschaft, die Metaphysik. Erkenntniss der Natur und Erkenntniss des metaphysischen Wesens sind sich ewig entgegengesetzt, und daraus ist der grosse Irrthum des Positivismus, der „alle Erkenntniss auf dem Wege positiver Forschung erreichen

will", klar ersichtlich. Positivismus ist verfeinerter Materialismus, oder müsste wenigstens nothwendig auf einen solchen hinauslaufen, weil er keinen anderen Gegenstand für die Erkenntniss übrig lässt, als den des physischen Erkennens, d. h. eben die Materie.

Am Begriff des Seins scheitert die Logik und der Rationalismus überhaupt. Sein, abstract gedacht, d. h. als Begriff gefasst, ist damit vernichtet; denn man hat ihm ja dann genommen, was es allein enthält. In dem Satz „Ich bin" ist „bin" weder Begriff noch Prädicat; denn es ist die Hauptfunction des Begriffs, als Prädicat zu dienen. Was wollte also Descartes mit seinem Satz, worin er so nachdrücklich betonte, dass in seinem Denken das Sein enthalten sei? Offenbar fühlte er dunkel und wollte ausdrücken, dass sein Ich nicht blosser Beziehungspunct für das Denken sei, sondern dass es einen Seinsinhalt darstelle, dem das Denken als Seinsform oder prädicative Bestimmung anhänge. Das Sein im Ich ist alsdann in der That weder Prädicat noch Begriff im logischen Sinn, sondern wir stehen vor einem ganz Neuen. Denken kann vom Ich so wenig getrennt werden, wie das Ich vom Denken. Beide zusammen bilden eine Einheit innigster Verschmelzung, also zusammen einen „Begriff" (wie Kant in der That den Satz „Ich denke" nennt). Damit aber ist der Erkenntniss nicht gedient. Sie muss die Begriffe spalten bis zum äussersten; zwei Begriffe zumal können nicht gedacht werden, können nicht gleichzeitig vor dem Bewusstsein stehen, weil auch im Sein nur ein Object dem einen Subject gegenüber steht. Ausserdem stehen wir, wenn wir ein aus zwei Theilen bestehendes Urtheil einen Begriff nennen, mit der Logik im Widerspruch, die umgekehrt das Urtheil aus zwei Begriffen bestehen lässt. Wir würden hier rathlos stehen, wenn uns der Satz der Gegensätzlichkeit nicht zu Hülfe käme. Von diesem hat die Logik nie viel wissen wollen. Seit der Oberflächenbeschreibung des Aristoteles (περὶ ἐναντίον) ist sie ihm möglichst aus dem Wege gegangen.[1]) Dies ist begreiflich: er dreht ihr die Stacheln des Widerspruchs zu und macht

[1]) In Überwegs weit verbreiteter und geschätzter Logik ist dem „Gegensatz" ein ganzer Satz gewidmet!

ihr deutlich, dass es eine Grenze gebe, wo die Logik zu gebieten aufhöre. In der That gehört der Enantialsatz nicht der Logik, sondern der Metalogik an.

Was wir oben von Begriff und Urtheil sagten, wiederholt sich hier: man weiss nicht, soll man von einem Gegensatz zweier Begriffe, oder von zweien Gegensätzen in einem Begriff reden; ob der Begriff mit einem anderen den Gegensatz ausmache, oder ob zwei Gegensätze einen Begriff zusammensetzen. Man bemerkt nur, wenn man Acht hat, dass man zu jeder der zwei Behauptungen den Standpunct wechselt, vom Ganzen zum hälftigen Theil oder umgekehrt; bemerkt, dass der Gegensatz eine Vereinigung von Gleichheit und Verschiedenheit ist; dass der Verstand, wenn er anschaulich verfährt, die Gleichheit durch die Gleichheit der Abmessung, die (qualitative) Verschiedenheit aber nur durch räumliche oder Richtungsverschiedenheit der Abmessungen auszudrücken vermag. So haben die Qualitäten des Lichts alle ganz bestimmte Lage und Richtung zu einander. Richtungsverschiedenheit, an sich genommen, ist aber Rectangularität, und nun wird es auf einmal hell vor dem geistigen Auge, wenn wir den neuen und eigenartigen, absonderlichen und der Logik widerstrebenden Begriff oder das Urtheil „Ich denke“ als synthetische Verbindung gleicher und richtungsverschiedener Abmessungen auffassen, d. h. als ein einheitliches Quadratgebilde, in dem die Ordinate den Seinsinhalt (Ich), die Abscisse die Seinsform (denke) bedeutet. Im Begriff des Quadrats sind beide gegensätzliche Theile zu der Einheit des Begriffs verschmolzen, und das Urtheil ist nur die nachträgliche analytische Zerlegung des ursprünglichen Begriffs in die zwei Bestandtheile des Subjects und Prädicats und deren Gleichsetzung und Wiedervereinigung in der grammatischen Form des Satzes. Hierin ist das Wesen des Urtheils überhaupt enthalten. Man sieht, wie naturwidrig und aussichtslos Kants Beginnen war, aus der ganz gleichgültigen Verschiedenheit der Urtheile auf die Stammbegriffe gelangen zu wollen: den Strom hinauf zur Quelle, statt von der Quelle den Strom hinab!

Dieser Weg nun muss der Philosophie, die eine d e d u c t i v e Weltbetrachtung ist, vorbehalten bleiben. Es ist der Weg, den

die Griechen, unter allen Völkern zuerst, eingeschlagen haben, indem sie ein „allumfassendes System vom Ganzen der Dinge" (5) aufstellten. Auf die richtige Lösung der Aufgabe kam es nicht einmal an. Was nicht verloren ging und für alle Zeiten befruchtend wirkte, war das wissenschaftliche Streben. „Die neueren Wissenschaften betrachten das System als das Ziel, dem sie durch Detailuntersuchung näher und näher kommen": dafür sind sie aber Naturforschung und keine Philosophie. Wenn „das menschliche Leben aus den allgemeinen Gesetzen der Natur" begriffen werden soll, so kann es nach unserer Auffassung keine stärkere Verkennung des Wesens der Philosophie geben, als in diesen und ähnlichen Worten (siehe Seite 9, 10) ausgedrückt ist. Dass die Naturforscher in der Beschränkung ihrer Forschung weise gewesen sind, indem sie das „Gespenst der Metaphysik" (Hobbes) verjagten, wo es sich blicken liess (6), soll nicht bestritten werden. Es ist kein Vorwurf, dass sie „Philosophie" und Wissenschaft für identische Begriffe hielten, keine Philosophie neben und ausser ihrer Wissenschaft kannten; denn sie suchten keine philosophische Totalansicht, sondern wollten die Natur im Einzelnen erkennen, und zumal eine vorgeblich „höhere Art der Erkenntniss" konnte ihr wissenschaftlicher Sinn nicht zulassen. Allein sie waren wissenschaftlich auch in dem Sinn, dass sie ihre Forschungsart auf Gebiete, die der Philosophie allein angehören, gar nicht anwenden wollten. Sie wollten nicht „speculiren". Die wissenschaftliche Metaphysik aber will es auch nicht. Sie forscht so streng wie die Physik, wenn es auch in der Natur ihres Gegenstandes liegt, dass sie mit ihrer Forschung gleich am Ende ist, während die Naturforschung nie zum Ende gelangen kann. Es giebt wohl keine „zwiefache Wahrheit über einen und denselben Gegenstand", auch „keine doppelte Wissenschaft"; aber ein Gegenstand kann von zwei verschiedenen Standpuncten aus betrachtet werden, und es ist nicht gesagt, dass eine und dieselbe Betrachtungsweise für beide Standpuncte genügen werde. Sind sie *toto genere* verschieden, so wird die Doppelheit von vorne herein sogar wahrscheinlicher sein, und es müsste bewiesen werden, wieso und warum eine einzige genügen müsse. Nun kann noch geleugnet

werden, dass es mehr als einen Standpunct der Betrachtung gebe, wie der Positivismus im Anschluss an den Materialismus zu thun scheint. Hier aber hat die gegentheilige Ansicht leichtes Spiel. Am einfachsten ist es, den Beweis, dass „psychologische Analyse, Physiologie und Geschichte zur Erkenntniss der psychischen Vorgänge" nicht ausreichen, dadurch zu führen, dass man die Wissenschaft vom Seinsinhalt neben die Wissenschaft von den Seinsformen einfach hinstellt. Die vielen Versuche aber, die immer wieder gemacht worden sind, neben der Naturwissenschaft eine Philosophie als deren Gegensatz hinzustellen, auch wenn sie immer vergeblich waren und zu Absurditäten führten, sprechen weit eher für einen in der Natur der Sache begründeten Gegensatz. Sicherlich wird man den hohen Ernst und die äusserste Hingabe an den Gegenstand in solchen Bestrebungen niemals gering schätzen dürfen. Sie werden ehrende Denkmäler für den vorwärts strebenden Menschengeist für immer bleiben!

Wer möchte nicht aus der Thatsache, dass „die Werke der Dichtung aus der Idee einer Einheit geschaffen sind" (11), nicht eher auf den Gedanken kommen, dass die Dichtung (die das ideale Abbild der Wirklichkeit sein soll) in der That die urbildliche Einheit im Universum widerspiegele? Dass diese Einheit in der philosophischen Weltbetrachtung das künstlerische und aesthetische Bedürfniss in hohem Grade befriedigt, indem das Gefühl des Erhabenen die Betrachtung durchaus begleitet, ist hier gleichgültig, da der Eindruck das ungesuchte, natürliche Ergebniss der Forschung ist.

„Zwischen Wissenschaft und Philosophie findet kein Gegensatz statt" (12). Philosophie ist ebenfalls Wissenschaft. Ein Gegensatz besteht aber zwischen der Wissenschaft des Seinsinhaltes (Metaphysik) und der Wissenschaft der Seinsformen (Physik). Ein Gegensatz besteht in der Art der Betrachtung. Philosophie ist deductiv, geht von einem obersten Princip aus und verfolgt es bis zu dem Punct, wo die Empfindung, das Reich der Seinsformen, beginnt. Naturwissenschaft ist inductiv, geht vom Einzelnen, vom qualitativ Verschiedenen aus und sucht zu den „höchsten Resultaten der Verallgemeinerungen" zu gelangen. Es ist aber

eine vergebliche Hoffnung, dass sie auf ihrem Wege je ans Ziel kommen würde. Metaphysik thut es auf dem ihrigen mit einem Male! — ohne je in Gefahr zu kommen, dass ein „weiter tragender Fortschritt der positiven Wissenschaften" (12) ihre Gestalt ändern werde, da sie sich ihrer Grenzen wohl bewusst ist und da aufhört, wo die „positive Wissenschaft" anfängt zu belehren.

Auch mit „Erkenntnisskritik ist der Begriff der Philosophie nicht erschöpft" (15). Erkenntnisskritik ist der unumgänglich nothwendige Weg, der zur Eröffnung der Pforte der Metaphysik führt. Weil Kant seinen Weg nicht vollendet, oder weil ein Fehler in den Vorbedingungen seines Denkens ihn irre geführt hat, desshalb hat sich ihm jene geheimnissvolle Pforte nicht erschlossen. Darauf gründet der Positivismus seine Behauptung, dass keine vorhanden sei. Ähnliches gilt von den „psychologischen Wissenschaften" (16). Psychologie ist nicht Metaphysik, wohl aber der Erfahrungsboden für sie. Eine kurze, directe Strecke der Betrachtung, die ebensowohl analytisch zergliedernd verfährt, wie irgend ein Theil der sinnlichen Erfahrungswissenschaften, führt zur Metaphysik, die in einem einzigen Satz enthalten ist. Er bildet den Drehpunct der Betrachtungsweise; denn von da an wird Metaphysik Philosophie, d. h. synthetisch constructiv, d. h. deductiv. Insofern aber Psychologie weiterhin die Bewusstseinserscheinungen zergliedert und sogar dem Experiment unterwirft, ist sie eine Naturwissenschaft, wie die Physiologie, die sie ergänzt wie die Betrachtung von innen die von aussen: „die Grenzen des naturwissenschaftlichen Erkennens sind einfach der Anfang des psychologischen" (25). Eine Trennung lässt sich in vielen Puncten gar nicht durchführen, z. B. in der Lehre von den Sinneswahrnehmungen und -Empfindungen.

Dass „Erkenntnisswissenschaft nicht mit Logik zusammenfalle" (16), brauchen wir nicht mehr näher auszuführen, da für uns die Logik nur die Denkregeln enthält, die der formalen Erkenntniss dienen, diese aber durch eine Erkenntnissart eingeschränkt ist, die den Seinsinhalt zum Gegenstand hat. In dieser Gegenüberstellung ist die Lösung des Erkenntnissproblems enthalten, die eben auch alsbald zur Entdeckung der Metaphysik und da-

mit an das gesuchte Ziel aller Erkenntniss führt. Insofern könnte man allenfalls sagen, dass Erkenntnisskritik und Philosophie zusammenfallen.

Wie weit aber die Erkenntnisskritik des Positivismus von dieser Erfüllung des Begriffs der Philosophie entfernt sei, sieht man sogleich aus der Unmöglichkeit, die practische Seite der Philosophie mit der theoretischen zu verknüpfen. Beide verhalten sich im Positivismus wie Wasser und Öl. Es bedarf einer höheren Wissenschaft — eben der Metaphysik —, die erst gestattet, beide Theile der Philosophie von einem gemeinsamen Gesichtspunct aus zu betrachten. Sehr richtig bemerkt Riehl (20), „dass beide schon in der psychologischen Wurzel getrennt sind". Die eine geht aus „von der Empfindung" = Seinsform, die andere bezieht sich „mittels des Gefühls" auf die Totalreception des Seinsinhalts. Es ist die Lehre vom Leben (21), die den Inhalt des II. Bandes des vorliegenden Werkes bilden soll.

(9. Grenzen des Erkennens.) Es muss ein Wesen der Dinge geben, weil die Dinge Erscheinungen sind, und es ungereimt wäre, wenn ihnen nicht entsprechen würde, „was da erscheint". Warum? weil es der Enantialsatz, also eine Denknothwendigkeit, so verlangt. In diesem Sinne erlaubt auch Riehl (28) das Ding an sich. Metaphysik ist Lehre vom Wesen und will so in der That das „Unerforschliche erforschen" (27) lehren. Nicht umsonst haben Plato, die Eleaten und Kant (28) neben und hinter den sinnlichen Dingen ein übersinnliches (nichtsinnliches) Wesen annehmen zu müssen geglaubt. Es ist der Punct, auf den das Auge der Philosophie von Anbeginn an gerichtet war, welche Richtung auch für sie, zum Unterschied von der Naturforschung, ewig bestimmend sein wird. Wohl darf man das Wesen „Correlat der Erscheinung" nennen (28), das „als solches durch die Erscheinung auch zu erkennen" sein müsste, wenn die Erscheinungserkenntniss jemals zu vollenden wäre. Die Unvollendbarkeit des Regresses macht ja gerade das Wesen der Dialektik aus. Was von draussen unvollendbar ist, das ist in uns selbst mit einem Mal ganz gegeben; nur dass für ein solches Ganze (Seinsinhalt) unser formaler Verstand nicht eingerichtet ist.

Vor diesem, von Unmöglichkeiten nach beiden Seiten hin eingegrenzten Problem steht die Menschheit, seit sie denken kann, und alle philosophischen Systeme sind nur Versuche gewesen, diese Unmöglichkeiten irgendwie zu umgehen. W e es auf streng wissenschaftlichem Wege geschehen könne, das macht die Darlegungen der heliocentrischen Philosophie aus.

„Was wir erfahren, sind die Wirkungen der Dinge auf unser Bewusstsein“ (29), sagt der geocentrische Irrthum. „Was wir erfahren, sind die auf das Bewusstsein bezogenen Empfindungen (Seinsformen), aus denen wir die Dinge durch den Verstand erzeugen“, sagt die den geocentrischen Irrthum durch Umkehrung verbessernde heliocentrische Anschauung.

Empfindung ist der Thon, Verstand der Töpfer, und der sinnliche Gegenstand der Topf. Hieraus ist ersichtlich, welchen Sinn die „Identität von Sein und Erkennen“ haben könne. Der „Traum des Metaphysikers“ ist nicht, die Aufhebung des Gegensatzes herbeizuführen, „ihn in der Identität zu begraben“, sondern die Übereinstimmung des Entgegengesetzten begreiflich zu machen. Ganz nahe der heliocentrischen Auffassung kommt Riehl (31), wo er die Empfindung als das Erste in der Erfahrung hinstellt. Aber nicht nur die Annahme von Atomen (d. h. abstracten Begriffen) folgern wir aus den Empfindungen, sondern die äusseren Wahrnehmungen selbst stehen zu den Empfindungen wie im Verhältniss von Grund und Folge. Riehl fällt sogleich wieder in den geocentrischen Irrthum zurück, wenn er diese äusseren Wahrnehmungen „wirkliche Körper mit ihren von uns empfundenen Beschaffenheiten“ nennt (32). Die wirklichen Körper sind nur Integrale unseres Denkens, die von der Kunst der Abstraction differentiirt (d. h. vom Qualitativen befreit) werden, zum Behufe wissenschaftlicher Erkenntniss, wie z. B. die Atome, deren Reintegration (Rückkehr zur Empfindungsqualität) uns jeder Zeit frei steht (32).

„Das Geheimniss“ (39), das das Verhältniss von Empfindung und Bewegung umgiebt, scheint sich Riehl allzu leicht zu lösen. Vor allem muss festgehalten werden, dass Bewegung überhaupt dem Sinn als solchem (auch dem Gesichts- oder Tastsinn) nicht

angehört, sondern jedesmal eine durch den **Verstand** umgewandelte Empfindung ist. Einmal tritt, wie beim Hören, das Quantitative zurück, das Qualitative mehr hervor, während es beim Sehen umgekehrt ist. Der Ton aber wird so gut in Bewegung verwandelt, wie eine Gesichtsempfindung. Die Parallele zwischen Ton und Bewegung einerseits, Gehörsempfindung und Gesichtsvorstellung andererseits (39) zeigt, wie unrichtig Riehl im Grunde das Verhältniss auffasst. „Die Unbegreiflichkeit, aus quantitativen Differenzen qualitative abzuleiten", findet durchaus keine andere Lösung, als in der Umkehrung; in der Verbesserung des geocentrischen Irrthums durch die heliocentrische Ansicht. Dann aber ist ein Parallelismus (34) wohl hergestellt, der nämlich zwischen Ursprünglichem und Abgeleitetem, oder der zwischen Grund und Folge, Zusammenhang von gegensätzlichen Identitäten, die nur durch die Zeit geschieden und in ihrer Einheit vereinigt sind. In der Empfindung an sich selbst betrachtet sind keine räumlichen noch zeitlichen Verhältnisse, aus denen Bewegung abgeleitet sein könnte (34); sie **entstehen** erst durch den Verstand, der den inneren Vorgang der Empfindung hinausverlegt, und sie ganz von selbst als Eigenschaft oder Bewegung an eine objective Vorstellung anheftet. Dieser Vorgang ist bei allen Sinnen der gleiche; nur vermag nicht jeder gleich gut die qualitativen Unterschiede als Richtungsverschiedenheiten auszudrücken oder zum Bewusstsein zu bringen. Auge und Tastsinn haben ein mehrdimensionales, ausgedehntes Bewusstsein zur Verfügung und ordnen ihre Vorstellungen nach drei rechtwinkligen Dimensionen.[1]) Das Gehör besitzt diese Fähigkeit in geringem Maasse, Geschmack und Geruch, die Hauptsinne der niedersten Organismen, gar nicht. Grundsätzlich ist jedoch keineswegs ausgeschlossen, dass diese Sinne in weiterer Entwicklung nicht einmal diese Fähigkeit erhalten möchten. Das Auge aber empfindet jedenfalls nicht Bewegung, sondern Licht und Farbenunterschiede, ordnet[2]) die letzteren als

---

[1]) Nach neueren physiologischen Untersuchungen sollen sogar gerade die drei aufeinander rechtwinklig stehenden Canäle des **Gehörorgans** Veranlassung dazu geben.

[2]) Vgl. Helioc. Standpunct, Tafel IV, Fig. 11.

Spectrum im Kreisquadranten in gesetzmässiger Folge, und der Verstand verlegt sie in die Aussenwelt. Zwischen Empfindung und Vorstellung besteht ein rein zeitliches, also causales Enantialverhältniss und das Erklärungsbedürfniss ist in dieser Synthese völlig befriedigt. Wir fragen nicht, wie oder wodurch Empfindung, sondern nur, wie die Vorstellung entstehe. Allein Philosophie darf keinen Begriff unerklärt übrig lassen und muss jeden auf den obersten und letzten Begriff des Seins zurückführen. Empfindung ist für das Du Bois-Reymond'sche, physische oder Naturerkennen transscendent, und auch der Positivismus, der keine Metaphysik kennt, steht, als Philosophie, vor einer grossen Verlegenheit.

Man kann sagen, „Empfindung bilde den inhaltlichen Bestandtheil des Bewusstseins" (41), da die Empfindung mit der Vorstellung zu einem einheitlichen Ganzen verbunden ist. Dies ist eine ungefähre Beschreibung des Thatbestandes und soll ausdrücklich keine „Erklärung" sein. Die Metaphysik aber, die da anfängt, wo die physische (positive) Wissenschaft aufhört, geht weiter. „Empfindung lässt sich vom Bewusstsein nicht trennen" (41); sie lässt sich auch von Vorstellung nicht trennen[1]), so wenig wie Ursache von Wirkung, als von welchem Verhältniss die Relation Empfindung-Vorstellung nur ein besonderer Fall ist. Es ist ein zeitwärts gerichtetes enantiales, also causales Verhältniss. Empfindung erzeugt Vorstellung; beide sind daher in einer durch die Zeitlinie gelegten Ebene enthalten, und fügen sich dem Quadratschema des aus zwei gegensätzlichen Bestandtheilen bestehenden Begriffs, und das Verhältniss wird daher, wie das Quadrat selbst, auch durch die metaphysische Grundgleichung

$$\frac{s}{t} = a$$

ausgedrückt.

Will man dies gelten lassen, so kann man sich vorstellen, als bestehe das Geschäft des Verstandes darin, die in der Em-

---

[1]) Sicherlich aber lässt sie sich als vorbewusste Thatsache auffassen.

pfindung unentwirrt und unbestimmt vorhandenen Seinsformen, Raum und Zeit $\left(\frac{s}{t}\right)$ in die in der Zeiteinheit (Constante) gedachte Raumgrösse (a, $tang\ \alpha$) umzuwandeln; oder aber umgekehrt, die constante Grösse a sei der Ausdruck des in der Empfindung enthaltenen Seinsinhalts („des inhaltlichen Grundbestandtheils"), der durch die Verstandeshandlung in die Vorstellungsformen s und t auseinandergelegt und umgewandelt werde (alsdann in der Gestalt

$$s = a\ .\ t).$$

Die Empfindung gehört als metaphysische (vorbewusste) Thatsache dem Raum an, gehorcht daher in der Folge ihrer Beziehung auf das Bewusstsein keinem Denkgesetz, das von der Zeit regiert wird. Allein der Vorgang Empfindung-Vorstellung lässt sich gut erläutern, wenn man an Stelle der Relation Subject-Object die Relation Erde-Sonne setzt. Deutet die Verbindungslinie beider Mittelpuncte die constante Seinsrelation an, zugleich die Richtung, in der eine Seinsform (Empfindung) bewusst wird, so sieht man, wie bei der (beliebigen) Rotation der Peripherie um das Geocentrum (der Sinnlichkeit oder des perigeischen Standpuncts) die die Empfindung enthaltenden Ebenen nach einander ins Bewusstsein eintreten und als Objecte draussen im Raum erkannt werden. Man sieht, wie der constante Objectpunct des Seins in eine unendliche Anzahl von Objecten aufgelöst wird, entsprechend der Anzahl der Ebenen, die den subjectiven Seinsinhalt ausmachen und nach und nach durch die constante Richtungslinie des Bewusstseins hindurchpassiren. Man sieht, dass diese Objecte mit dem Objectpunct des Seins nichts gemein haben als die Seinsform der Empfindungsgrösse, die als Grenze oder als durch das Sein gelegte Ebene der Subject-Object-Relation gemeinsam angehört. Wir erlangen also eine „mittelbare Erkenntniss" (40), nicht „der Dinge selbst", sondern des objectiven Seinsinhaltes durch unsere wechselnden Ebenenerkenntnisse oder dreidimensionalen Pseudoinhalte, die wir „Dinge" nennen. Darnach möge der Satz beurtheilt werden: „Die sinnliche Erkenntniss ist die Erkenntniss der Verhältnisse der Dinge durch die Verhält-

nisse der Empfindungen der Dinge" (40), sowie die Behauptung (41, Note), „die Dinge an sich möchten, wenn auch nicht durch reine Vernunft, so doch durch empirische Anschauung und empirisches Denken erkannt werden". Da wären die Thiere in der That besser daran als die von der reinen Vernunft genarrten Menschen! Das Ding an sich wird erkannt in der inneren Erfahrung mit Hülfe der Metalogik, also jedenfalls durch reine Vernunft. Man sieht nun aber auch ein, wie gross und folgenschwer Kants rationalistischer Fehler war (vgl. 40, Note), indem er sich getraute, das Erkenntnissproblem ohne Berücksichtigung der Empfindung lösen zu wollen; da doch seine Hauptfrage des Problems die Möglichkeit synthetischer Erkenntniss betrifft, oder wie etwas, was ausser mir ist (Object), in mein Bewusstsein eintreten könne.

Empfindung hat eine Grundlage im Sein, auch wenn Beziehung auf ein Bewusstsein nicht stattfindet. Dies ist in der Relation der Seinsgrössen, die Inhalt und Form sind, begründet. Empfindung gehört also an sich dem Vorbewussten an und wird erst zur wirklichen Empfindung (und eben damit auch zur Vorstellung), wenn die Beziehung auf den Beziehungsmittelpunct daselbst angelangt oder vollendet ist, oder, was ganz dasselbe besagt, wenn die allgemeine Seinsform des (Schopenhauer'schen) Wollens in die Seinsform des Denkens übergegangen ist. Durch diesen, mit dem ersten gleichwerthigen, Ausdruck soll gezeigt werden, dass das Bewusstsein gar nicht erklärt zu werden braucht (41), wenn man das Denken davon ausschaltet. Denn alsdann wird Bewusstsein blosser Beziehungspunct für das Denken. Dieses aber ist, wie das Wollen, ursprüngliche Seinsform, begrenzte Ausdehnung der intensiv vorhandenen Seinsgrösse in der Zeit und hiermit, durch die Zurückführung auf das Sein, metaphysisch erklärt.

Wenn es also wahr sein sollte, dass wir das „Bewusstsein als solches nicht beobachten und erforschen können" (41), so können wir es mit der Seinsform des Denkens vom Standpunct des Bewusstseins wohl fertig bringen; woraus aber auch folgt, dass uns der umgekehrte Weg ebenfalls offen stehen muss, d. h. dass wir wohl werden sagen können, was, vom Standpunct des

Denkens aus gesehen, das Bewusstsein seie. Da die punctuelle Intensität unseres Seins, die inhaltliche Seinsgrösse des Subjects, mit dem Bewusstseinsmittelpunct zusammenfällt, so vermögen wir uns vom Standpunct des Inhalts als Form und folglich auch umgekehrt vom Standpunct der Form als Inhalt aufzufassen. Auf dieser, auf Trennung von Form und Inhalt und der nach einwärts gekehrten Denkrichtung beruhenden Möglichkeit ist der Unterschied des menschlichen Selbstbewusstseins vom gewöhnlichen thierischen Bewusstsein g a n z a l l e i n begründet. Denken ist also (42) nicht bloss Bedingung der Erfahrung (Kant), sondern auch selbst Erfahrung (innere Erfahrung).

„Das reine oder formale Bewusstsein — Ich — umschliesst gleichsam allen Inhalt der Erfahrung“ (42). Dies ist kein Gleichniss oder Bild, sondern eine Definition des ausgedehnten Bewusstseins, was Riehl oben (35), als leeren Raum, ganz treffend „ideales Gesichtsfeld“ genannt hat. Es ist richtig, dass im gemeinschaftlichen Beziehungsmittelpunct die beiden entgegengesetzten Richtungen der Erfahrung oder besser die zwei Erfahrungen (innere und äussere) zusammentreffen; allein gleichzeitig immer nur eine, entweder die innere oder die äussere, da man das Denken nur entweder nach innen oder nach aussen richten kann. Streng genommen, wenn Erfahrung Beziehung des Seins aufs Bewusstsein ist, könnte man nur von innerer Erfahrung reden, da nur die eigene subjective Seinsgrösse uns gegeben ist; wogegen dann diese innere Erfahrung in eine inhaltliche und eine formale zerfallen müsste.[1]) Denn auch in der sogenannten äusseren Erfahrung beziehen wir auf das Bewusstsein nur unsere eigene Seinsgrenze, die wir alsdann, durch verstandesmässige Umstülpung nach aussen,

---

[1]) Bewusstsein reicht so weit wie mein Denken; mein Denken (als Seinsform) so weit wie mein Sein; nicht weiter. Daher ist Riehls Bemerkung vollkommen richtig, dass die Grundlagen der philosophischen Systeme subjectiv sind (95). Eine objective Grundlage für ein philosophisches System kann es nicht geben, und wo die Wissenschaft eine solche hat, ist sie keine Philosophie, sondern Naturwissenschaft.

in die objective Formenwelt verwandeln. Diese allein — und somit nur eine Welt h ä l f t e — füllt mit ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit ein „einheitliches Bewusstsein", den Vorstellungsraum. Das andere „einheitliche Bewusstsein" wird dagegen von einem einzigen Gegenstand, dem eigenen subjectiven Seinsinhalt, der anderen Welthälfte, ausgefüllt. Der Gegensatz im Sein drückt sich ab in dem Gegensatz, der sich im Bewusstsein vorfindet, und, wie zwei Seinsgrössen, so giebt es ein doppeltes Bewusstsein. Alsdann aber ist die Doppelheit des Bewusstseins Folge des Gegensatzes im Sein und nicht umgekehrt; denn das Sein, nicht das Bewusstsein, ist der oberste Begriff. Denken ist Seinsform, die zeitwärts gerichtete Dimension des als dreidimensionaler Inhalt gedachten metaphysischen Wesens. Inhalt ist also in diesem Sinne m e h r als Form; denn gerade durch Hinausdenken der Grenze (Form) wird der Seinsinhalt zum obersten Begriff des Seins an sich.

„Einheit" bezieht sich also, wie auf die Seinshälfte, so auch immer nur auf die Hälfte des Bewusstseins, und hieraus ergiebt sich die Unrichtigkeit des Dühring'schen Satzes von der Einheit und Einzigheit des Seins (42), welche Begriffe er fälschlich auf einen transscendenten Begriff überträgt. Einheit ist immer nur Einheit der Vielheit. Einheit für sich kann nicht gedacht werden, und ebenso gut, wie von der Einzigkeit der Welt, kann ich von einer unendlichen Vielheit von in einander geschachtelten Welten reden. Ja, gerade dieser Widerspruch deutet uns an, dass wir mit unserer Vernunft an den Begriff des Seins an sich nur eben hinanreichen.

(10. E r f a h r u n g.) Wir schreiben der Natur die Gesetze vor und entdecken daher nur solche in ihr, die wir selbst in sie hineingelegt haben. So lautete das Schlussurtheil des unverfälschten Kantischen Idealismus, das nie verfehlen kann, das Herz des verständnissvollen Lesers höher schlagen zu machen und mit Stolz und Bewunderung zu erfüllen. Es bedeutet ein Zurückweichen von der Linie des reinen Idealismus, und es ist für den Positivismus sehr characteristisch, dass Riehl dem Satze die Ein-

schränkung „in gewissem Sinne“ (44) beifügt; denn sein kritischer Positivismus ist in der That ein Hervorkehren der pseudorealistischen Elemente, die Kants Idealismus leider ankleben, und eine Ausdeutung seiner Lehre in diesem Sinn. Eine Kritik des Positivismus Riehls braucht, bei der geschlossenen Durchbildung des Systems, auch in nichts anderem zu bestehen, als im Zurückwälzen der Ergebnisse auf den reinen idealistischen Standpunct, der alsdann auch zugleich der rein realistische Standpunct ist. In diesem Sinn fordert fast jede der tiefsinnigen und treffenden Bemerkungen Riehls eine kleine Verbesserung heraus, wie wenn man einem eingesetzten Pfahl eine genau senkrechte Richtung geben sollte. Wenn er Erfahrung Product des Verstandes in die Sinne nennt: meint man nicht, er hätte das Quadrat im Sinn, die Rectangularsynthese der inhaltlichen und formalen Dimension? — Freilich bedeutet Erfahrung mehr als Wahrnehmung; aber nur, wie ein Weizenhaufen mehr bedeutet als ein Weizenkorn. Kein Zweifel aber ist, dass Erfahrung aus der Summe der Wahrnehmungen besteht, und dass auch ihre Wiederholung in so und so vielen Menschenköpfen keinen neuen („socialen“, 64) Bestandtheil in den Begriff hineinbringt. Die Unterscheidung steht ganz und gar im Dienste des Pseudorealismus.

Man kann unserer anschaulichen Erklärung des Vorganges der Verstandeserkenntniss kaum näher kommen, als Riehl in seiner Unterscheidung (bei der ihm Anschauung nicht zu Hülfe kommt) einer dreifachen Function der Einheit des Bewusstseins, einer analytischen, einer synthetischen und einer zugleich (!) analytischen und synthetischen (68), gethan hat. Es ist ganz genau die Drehung des Denkens aus dem Raum (dem Metalogisch-Metaphysisch-Analytischen der inneren Erfahrung) in die Zeitrichtung, und dann das Hinüberschlagen über die Grenze des Subjects und die Summirung der objectiven Vorstellungsebenen oder -Schichten zur Welt des Objects damit gemeint, wenn auch die Anschauung eine ungleich schärfere Bestimmung erlaubt.

Riehls Feldzug gegen die „modernen Liebhaber der philosophischen Alchemie“ (85) glauben wir ein gutes Gewissen entgegensetzen zu können. Wir vertheidigen die Metaphysik, indem

wir Kants Kriterien[1]) alle als richtig und bindend anerkennen und uns ihrer Prüfung freudig unterwerfen.

Ich mache aber Riehls eigene Darlegung, dass im allgemeineren Begriff weniger gedacht wird als im specielleren (111), gegen seine Auffassung des Begriffs der Erfahrung (61) geltend; ebenso die Bemerkung (115), dass das Gemeinschaftliche im Zusammenfassen verschiedener Begriffe niemals zu einem inhaltlich neuen Begriff führe. Dagegen sehe ich doch nicht ein, wie anders man „zum höchsten und umfassendsten Gesetz der Natur, zum allgemeinsten Begriff des Seins" gelangen könne, als durch „Wenigerdenken". Es ist, wie ich glaube, derselbe Weg, den die Mathematik eingeschlagen hat, indem sie die Differentialrechnung erfand. Es ist der allgemein wissenschaftliche überhaupt. Nur durch Hinausdenken des Gleichgültigen, Zufälligen, Veränderlichen ergiebt sich als dauernd Werthvolles das constante Gesetz. Wie sollte man anders dahin gelangen, und warum sollte das ein „verkehrter Weg" sein, da man mehr ja gar nicht erreichen will, als was nicht schon in der kleinsten Thatsache enthalten ist?

Wir berühren hier einen grundsätzlichen Unterschied, der die ursprüngliche Denkrichtung unserer beiderseitigen Auffassungen bestimmt. Wissenschaftlich und deductiv (115) sind für uns identische Begriffe. Wir müssen, um wissenschaftlich beweisen oder deduciren zu wollen, einen absolut oder relativ höchsten Punct erreichen; deduciren heisst, aus Principien beweisen.

Dass Induction und Deduction (116) in der Naturforschung zusammengehen müssen, ist eine Ansicht, der ich selbst schon längst Worte geliehen habe.[2]) Aber auch die metaphysische Erkenntniss bedarf eines dem inductiven ganz analogen analytischen Betrachtungsganges, um auf ihren (den absolut) höchsten Punct zu gelangen. Von da ab verfährt sie aber deductiv. Sie steigt,

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, I. 782, II. 810, wo er von der Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise handelt.

[2]) Vgl. Heliocentrischer Standpunct S. 145.

soweit sie überhaupt geht, geradlinig von der Einheit zur Vielheit herunter, ohne sich weiter umzusehen. Die physikalische Betrachtung dagegen verbindet in kurzen Strecken den inductiven und deductiven Gang fortwährend. Sie ist zunächst rein empirisch; wenn der Zufall und das gute Glück sie führt, so lässt sie sich von einer Beobachtung inductiv (epagogisch) zu einer Annahme (Hypothese) führen und deducirt aus dieser die neue Erscheinung im Zusammenhang mit früher Gefundenem. Solche Zusammenfassungen unter einem gemeinsamen Gesichtspunct werden wiederum zu höheren Einheiten vereinigt: in demselben Maasse wächst der wissenschaftliche Character der Physik, d. h. desto mehr nimmt ihr Verfahren den deductiven Character an. Nicht aber (und das ist das Entscheidende) ändert sich der Betrachtungsgang im Ganzen, der im Gegensatz zur metaphysischen Forschung von der Vielheit zur Einheit hinaufsteigt.

Es ist wahr, dass durch dieses unaufhaltsame Emporsteigen der inductiven Wissenschaften, dem wir Gravitation, Wärmelehre, Kräfteaequivalenz und Descendenz verdanken, der Raum für Systeme der metaphysischen Denker immer mehr eingeschränkt wird (119). Aber der Raum für die Metaphysik wird von der Physik so wenig jemals ausgefüllt werden, wie es überhaupt einen Begriff geben kann, der für sich dasteht und nicht von seinem Gegensatz gestützt wird. Physik ist nur die eine Ansicht der Dinge, und keine Überzeugung von der Unmöglichkeit der metaphysischen Systeme (120) wird jemals die andere Ansicht der Dinge aufheben können. Theoretische Physik und theoretische Philosophie (= Wissenschaft der Metaphysik) sind nicht ein und dasselbe, da sie sogar Denkgesetzen gehorchen, die sich gegenseitig widersprechen und ausschliessen. Es giebt in der That nicht ein System, sondern zwei Systeme des Erkennens, denen beiden jedoch ihre bestimmten Grenzen angewiesen sind, und die sich nur ergänzen, nicht befehden — es sei denn, die „Wissenschaft", d. h. die theoretische Physik (als Positivismus) halte es für die philosophische Aufgabe unserer Zeit, sich selbst zur Philosophie zu erheben. Dann, meine ich, wird die Metaphysik Hausrecht brauchen müssen.

(11. Realität und Idealität.) Ich glaube nicht, dass man sagen kann, das unkritische Denken sei dadurch characterisirt, dass es zwischen Wahrnehmung und Sache nicht unterscheide (129), vielmehr hält es die Vorstellung für die Sache, während das kritische es umgekehrt machen sollte. An der Unterscheidung von Wahrnehmung und Sache ist wenig gelegen.

Das Verhältniss des Idealen zum Realen ist das Hauptproblem der Erkenntnisstheorie (133); mit ihm erwacht die Philosophie; oder eigentlich mit dem Auftauchen des Begriffs des Idealen, da der Bauernrealismus von jeher bestanden hat; oder noch anders ausgedrückt: mit der Frage nach dem Verhältniss der Vorstellung zu den Dingen, wesshalb man auch sagen kann, das Hauptproblem der Erkenntnisstheorie sei die Theorie der objectiven Erkenntniss.

Ein Denker wird allererst dadurch zum Philosophen, dass der Gedanke in ihm aufdämmert, die objectiven Dinge seien doch nur unsere Vorstellungen. Wie er sich des Weiteren mit den idealistischen und realistischen Schwierigkeiten auseinander setzt, lehrt die Geschichte der Philosophie. Ich glaube aber nicht, dass man das rein theoretische Interesse an der Frage durch ein practisches zu stützen brauche (137). Nicht einmal, wer Berkeley's Beweisführung liest, wird geneigt sein, neben ihrer überzeugenden Kraft anderweitige Beweggründe anzunehmen, wenn Berkeley auch (vielleicht aus solchen Gründen) die letzten Folgerungen nicht zu ziehen gewagt hat. Zwischen Schopenhauers Pessimismus und Idealismus (139), von dem er selbst sagt, dass er Kantisch sei, kann ich keine Verwandtschaft entdecken. Auch wohl die meisten anderen Philosophen deuten Kants Lehre im idealistischen Sinn, und ich selbst könnte vom Gegentheil nicht überzeugt werden. Nach wie vor halte ich den Idealismus für das Hauptkennzeichen des Philosophen, den „Realismus“ für das Hauptkennzeichen des Naturforschers.

Wenn man sagt, das Bewusstsein sei uns allein unmittelbar gegeben (141), so ist damit der Boden eines wissenschaftlichen Realismus bereits aufgegeben, und es ist kein Wunder, dass er

anderwärts gesucht wird. Nein! wir selbst, d. h. unsere umschriebene Seinsgrösse ist unserem Bewusstsein gegeben, d. h. unserem Denken, das nur eine Form an unserem Sein ist. Man sieht auch hier wieder, wie der Positivist Ideal und Real gerade verdreht und dem gewöhnlichen geocentrischen Irrthum zum Opfer fällt. Immer knüpfen sie an das Bewusstsein als das Höchste an, anstatt an das dem Bewusstsein zu Grunde liegende Sein; alsdann muss freilich, wenn nicht Alles in Nebel zerfahren soll, das Sein in die vorgestellten Dinge verlegt werden. Wie hier kreuzweise Verwechselungen des *praeter* und *extra* vorliegen, das kann aus der Figur 4, S. 49, deutlich ersehen werden. Allerdings ist das Bewusstsein ein Raum (142), ein dreidimensionaler Aufbewahrungsraum für die Vorstellungen. Nicht das Bewusstsein, sondern das Denken ist eine Function, und zwar eine Function, die Empfindung in Vorstellung verwandelt. „Function des Bewusstseins“ ist ein uneigentlicher, täuschender Ausdruck.

Auch ich sage nicht, dass der Gegensatz von Subject und Object (nur) „in das Bewusstsein hineinfalle“ (150); behaupte aber, dass was „Bewusstsein wird“, diese Scheidung schon vorher an sich tragen müsse; dass die Subject-Object-Relation schon im Sein vorhanden sei; dass einzig und allein auf dieser Thatsache die Realität der objectiven Welt beruhen könne.

Was Riehl unter Vorstellung versteht, geht aus dem Satz hervor: „Wahrnehmung ist mehr als Vorstellung“ (151). Als den Unterschied giebt er den Empfindungsgehalt an. Daraus geht klar hervor, dass er unter Vorstellung das Wortdifferential des Integrals Wahrnehmung versteht, ohne jedoch über den erkenntnisstheoretischen Werth und die Bedeutung des sprachlichen Differentiationsverfahrens im Klaren zu sein. Es fehlt ihm die entscheidende Einsicht, dass das Ideale die Umwandlung eines Realen durch das Denken oder im Bewusstsein ist; sonst könnte er nicht sagen: „zu den realen Bestandtheilen gehören Empfindung und äussere Wahrnehmung“; während doch der einzige reale Bestandtheil in der äusseren Wahrnehmung die Empfindung ist, Wahrnehmung dagegen das daraus angefertigte ideale Gebilde: die Vorstellung. Ich würde vorschlagen, um Verwechse-

lungen in Hinsicht auf das Wesentliche zu vermeiden, mit Schopenhauer Vorstellung alles das zu nennen, was den Punct des Bewusstseins einmal passirt hat und dadurch mit einem Actus der Spontaneität verbundon worden ist; gleichgültig, ob die Vorstellung ein ursprüngliches Integral (Wahrnehmung, Helmholtzischer Vollbegriff) oder ein nachträglich differentiirtes Wortgebilde ist.

Die Frage der Realität der Aussenwelt ist vom heliocentrischen Standpunct aus völlig klar und entschieden. Wir beweisen sie aus einer eindeutigen Erfahrung mit Hülfe des Enantialsatzes, wonach ein begrenztes Sein ausser sich *(praeter et contra)* nothwendig ein begrenzendes haben muss. Ist nicht für Riehl ganz dasselbe bewiesen, wenn er aus dem Begriff des Strebens heraus auf Grenzen gelangt (155)? Dass ein vorgestelltes Object an der Realität theilhabe, also nicht Einbildung, Phantasmagorie sei, kann nur aus der Gleichsetzung von Empfindungsgrösse und Vorstellungsgrösse bewiesen werden, also durch fortgesetzte zeitliche Enantialschlüsse, genannt Causalschlüsse, also durch Gewohnheit. Dies gilt selbstverständlich auch für das Dasein unserer Mitmenschen, die uns, so gut wie ein Stein, nur durch sinnliche Daten gegeben sind (168). „Es ist ebenso gewiss (157), dass ein Object existirt, wie es gewiss ist, dass ich selbst existire", ist die heliocentrische Ansicht. „Es ist ebenso gewiss, dass Dinge existiren, wie es etc.," ist die Ansicht des Positivismus, die diese „einfache" (157) realistische Weltanschauung mit allen unvoreingenommenen Menschen theilt. Die zwei Sätze beruhen aber auf Zeugnissen von ungleicher Gültigkeit. Ist es möglich, dass der Positivismus auf solchem Boden sich kritisch, d. h. Fortsetzer des Kantischen Kriticismus, nennen kann? Wozu denn der Lärm? Worin besteht dann der gewaltige Umschwung, den Kant im Denken der Menschheit hervorgebracht hat, wenn Philosoph und Banausier in ihrer Auffassung so trefflich harmoniren? Das Erste, worüber der vom Strahl der himmlischen Göttin getroffene Jünger, durch den er zum Philosophen wird, stutzt, ist die Frage der Realität der Aussenwelt. Sicherlich hat Kant das Neue erreicht, dass er den Idealismus in den Be-

sitzstand gesetzt hat, und uns hat er überlassen auszumachen, wie die realistische Ansicht damit zu vereinigen sei. Jene hat er über jeden Zweifel hinausgehoben, sein Realismus aber hat begründete Einwürfe erfahren. Kann aber die gewöhnliche Ansicht richtig sein, wenn das erste ernstliche Nachdenken den Philosophen bestimmt, sie aufzugeben?

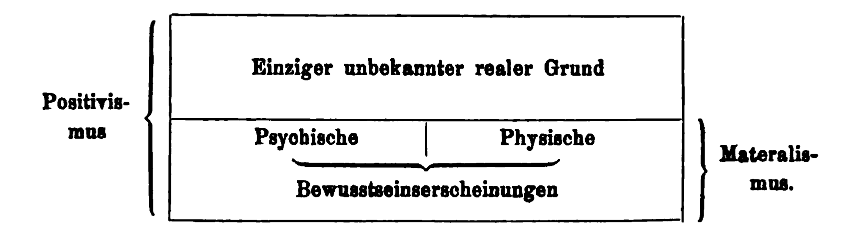
Der „kritische Realismus" (174), durch den Riehl sich im Anschluss an Kant von dem unkritischen abzusondern sucht, ist, wie ich glaube, unvollständig dargestellt, wenn er ihn in der „Constanz und Gesetzlichkeit der Erscheinungen, als dem realen Inhalt der Erfahrung", sucht (175). Begriffe wie Einheit, Constanz gehören dem Object (d. h. der sinnlichen Erfahrung) überhaupt nicht an; sie stammen aus dem Subject und sind der objectiven Betrachtung nur geliehen. Riehls Erklärung ist rationalistisch, nicht realistisch. Denn wenn man aus den sinnlichen Vorstellungen (Wahrnehmungen) das Veränderliche durch Differentiation hinausgedacht hat, so bleibt das constante Begriffsskelett, das Gesetz übrig. Wir aber sind es, nach Kant, die der Natur das Gesetz vorschreiben. Kant fand es zur Sicherstellung des Realismus für nothwendig, der Constanz der Erscheinung noch das Ding an sich hinzuzufügen. Von diesem glaubt Riehl absehen zu dürfen; auch ist das Schwankende der Stellung bei Kant nicht zu bezweifeln. Dennoch glaube ich, dass sein Idealrealismus auf der gegensätzlichen Relation „Erscheinung — Ding an sich" begründet sei, nicht in der Erscheinung allein. Es ist also immer noch der Mühe werth, die „evidente" (aber viel umstrittene) „Wahrheit" zu vertheidigen (176).

(12. Psychisch und Materiell.) Die philosophische Weltanschauung des Materialismus wird durchweg als Monismus bezeichnet, wie ich glaube, mit Recht. Riehl sagt, weil die psychischen Erscheinungen die zweifellosesten und sichersten sind, schliessen Monismus und Materialismus sich aus (188). Das müsste aber ein absonderlicher Dualismus sein, dessen welterfüllende Substanz nur die eine Materie ist. Zur Begründung des eigenen

Monismus stützt sich Riehl auf den kritischen Satz, dass „materielle Dinge und psychische Erscheinungen beide unter den Begriff der Bewusstseinserscheinung fallen" (190). Daher sei der Dualismus als System beseitigt; er bleibe dagegen als Methode (191) — was ich oben (Seite 323) als Dualismus der Erfahrung bezeichnet hatte. Mit vollem Recht wendet Riehl sich gegen Schopenhauers Willensbegriff: „wir kennen keinen Willen an sich, nur einzelne Willensacte" (189), und meint, durch das Zugeständniss, dass der Wille nur empirisch erkannt werde, habe Schopenhauer „sich selbst den Boden entzogen" (190).

Wie Kant, hebt Riehl das Gleichartige der zweierlei Bewusstseinserscheinungen (190) hervor und vernachlässigt darüber die grundsätzliche Verschiedenheit, die Schopenhauer in seinem Willensbegriff allerdings geahnt hat. Hätte er den Satz als synthetische und nicht als analytische Definition formulirt: Materielle Dinge und psychische Erscheinungen fallen beide unter den Begriff der Form, so würde das Weltbild plötzlich ein anderes geworden sein. Mit Nothwendigkeit hätte er sich dann nach einem Inhalt umgesehen, da das Ganze der Welt doch nicht nur Form sein kann. Dann wäre ihm wohl der Unterschied der psychischen Erscheinungen von den materiellen Erscheinungen aufgefallen, dass nämlich jene nur einmal vorkommen (nämlich im eigenen Subject), und auch der Grund dieser Thatsache klar geworden, dass die psychischen Formen untrennbar mit dem Seinsinhalt verbunden sind, während dieser den materiellen Formendingen völlig fehlt. Hier kann man von „Wirkungen realer (d. h. Empfindungs-) Vorgänge" sprechen (198), weil der Zusammenhang von Form zu Form und in der Zeit geht, dort aber keineswegs, weil die Gegensätze von Inhalt und Form im Sein verwirklicht sind, das von der Zeit gar nicht erreicht oder berührt wird. Materialismus und Positivismus treffen sich demnach sicherlich in der Annahme eines Erscheinungsmonismus. Ersterer erweist seine unphilosophische, unkritische Art darin, dass er sich mit diesem Monismus begnügt. Der kritische Positivismus aber fügt seinem Erscheinungsmonismus als seiner philosophischen Begründung einen neuen, eigentlichen Monismus hinzu, den ich den Monismus des

Unbekannten — „eines einzigen realen Processes“[1]) (199) — nennen möchte. Durch folgendes Schema soll der Unterschied noch unzweideutiger gemacht werden:



Hier also ist der Positivismus der Erscheinungen durch den Negativismus ihres Grundes ergänzt. Der unbekannte reale Grund heisst bei Kant Ding an sich. Das Schicksal des unbekannten Realgrundes Riehls ist aber dem des Kantischen gerade entgegengesetzt. Die „Dinge an sich“ füllen sich mit unwiderstehlicher Gewalt mit Bestimmungen und werden Begriffe, die uns geläufig und vertraut werden. Bei Schopenhauer wird das Ding an sich zum Willen; Kant selbst knüpft an das Ding an sich den (nicht bloss practisch, sondern auch theoretisch[1]) bedeutungsvollen) Begriff der Freiheit an, der, mit „unbedingt, absolut“ wesensverwandt, als Gegensatz von „bedingt, necessitirt, relativ“ von diesen Begriffen seinen Inhalt und einen ganz bestimmten Sinn hat, $-a$ ist, wenn jene als $+a$ gelten. Bei Riehl dagegen muss der Begriff des unbekannten Realgrundes, den man nur

---

[1]) Dieser wird fernerhin noch erläutert als „doppelte Erscheinung einer und derselben Sache“ (207), „einziger Inbegriff der Realität = Welt und Natur“ (208), „an sich vorhandener Grund der sachlichen Verknüpfungen.“

[1]) Die theoretische Wichtigkeit tritt bei Riehl in der „Anomalie“ zu Tage, dass die psychischen Erscheinungen auch nach Ähnlichkeit (nicht bloss zeitlich, sondern räumlich, d. h. regellos, willkürlich) verbunden werden; wo also die mechanische Auffassung und Beschreibung ihre Grenzen findet (214). Wie, fragt Riehl (215), ist diese „Anomalie“ ohne Annahme einer *res cogitans* zu erklären? Sein echt wissenschaftlicher Sinn erkennt die „höchste principielle Bedeutung“ dieser Anomalie willig an (216).

gelegentlich theoretisch braucht, um den Unterschied vom unkritischen Materialismus darzulegen, weil er gänzlich leer bleibt, nothwendig in die Nacht des Nichts zurücksinken, und daher wird der Positivismus immer im Verdacht stehen, ein verfeinerter Materialismus zu sein.

All dies tritt sehr hervor, wenn man sich die heliocentrische Auffassung, die sich doch mit Kriticismus und Positivismus innigster Verwandtschaft rühmt, zur Vergleichung dagegen hält. Alsdann entgeht man auch der Gefahr, eine Behauptung zu missdeuten. Denn in den heliocentrischen Begriffen, die unter dem vollen Sonnenlicht fortlaufender Anschauung stehen, sind unverschiebliche Maassstäbe zur Vergleichung ein für alle mal gegeben. Wie bei Kant, so sieht man alsdann auch bei Riehl, dass der Grund alles Übels der Mangel des Begriffs der metaphysischen Form ist. Man verlängere den Vertikalstrich durch die obere Hälfte der umstehenden schematischen Figur, so befindet man sich in vollständiger Übereinstimmung mit der heliocentrischen Figur 4, Seite 49.

(13. Das Problem des Unendlichen) ist oben bei der Beurtheilung von Kants Antinomien als erster und zweiter Metalogismus so gründlich und einfach erledigt worden, dass es uns hier nur erübrigt, auf den merkwürdigen Kampf aufmerksam zu machen, den der Logiker mit dem unsterblichen Widerspruch führt, den Kampf mit der Lernaeischen Schlange, die an Stelle des abgeschlagenen Kopfes sofort wieder einen neuen emporreckt, bis man endlich gewahr wird, dass es „nothwendig erzeugte widersprechende Begriffe giebt, die daher im Verstande (d. h. in der inneren Erfahrung) ihren Sitz haben müssen“ (282). Ein solcher nothwendig erzeugter Begriff ist der der Unendlichkeit, ohne den sein Gegensatz nicht gedacht werden könnte, so wenig (was allerdings einleuchtender zu sein scheint) wie der Begriff der Veränderlichkeit ohne die Constanz. Riehl beruft sich auf Dührings Unterscheidung des Unbeschränkt-Grossen vom schlechthin Unbegrenzten (Unendlichen) (300). In sein Lob kann ich nicht einstimmen. Es ist die allbekannte Art, einen unbequemen Widerspruch

dadurch aus der Welt zu schaffen, dass man einen Mittelbegriff erfindet, der an beiden sich widersprechenden Begriffen theil hat. „Sprunghaft“ (302) ist der Übergang von jeder Grösse zur anderen. Es ist ein Irrthum zu glauben, dass es im Bereich der Sinnenerkenntniss unendlich kleine Übergänge gäbe, so wenig auch die „unendlich kleinen“ Mathematiker solche missen zu können vermeinen. Eine Linie ist nicht unendlich theilbar; lange vorher würde ihre Erkennbarkeit aufhören, während die Denklinie, in der sie erzeugt wird, und die vom Messer des Anatomen sicherlich nicht erreicht werden wird, eine beträchtliche, jedenfalls endliche Ausdehnung hat oder haben kann.

V. Die Beziehung der Metaphysik zu den mathematischen Wissenschaften.

Die ganze weitschweifige Untersuchung, die das III. Hauptstück so ungebührlich hat anschwellen machen, musste eigentlich nur desswegen angestellt werden, um den Kantischen Begriff der Synthesis apriori im Urtheil und den entsprechenden Riehl'schen der synthetischen Identität, als der erkenntnisstheoretischen Grundlage des mathematischen Erkennens, los zu werden. Die Tiefe der Frage steht im geraden Verhältniss zum Umfang der Erwägungen, die wir ihr haben widmen müssen. Um so kürzer können wir uns jetzt fassen.

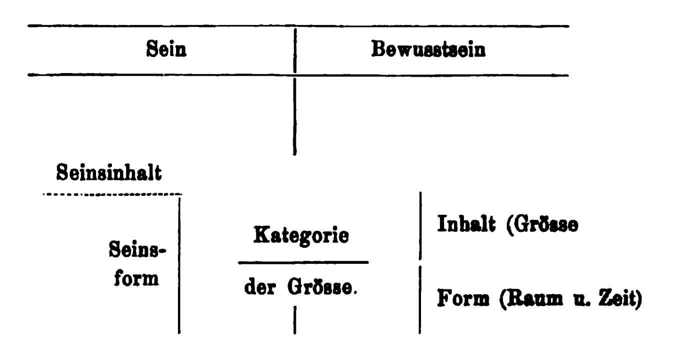
Überblicken wir noch einmal kurz die Sachlage.

Wir haben behauptet, dass beide Sätze, Kants sowohl wie Riehls, einen Widerspruch enthielten, und zugegeben, dass dasselbe der Fall sei mit dem Begriff der metalogischen Analyse als eines Erweiterungsurtheils, den wir an die Stelle setzen wollen. Es scheint somit der Sache nach nicht viel gewonnen zu sein; dennoch liegt ein tiefer und bedeutungsvoller Sinn in dem Unterschied; denn die „apriorische Synthese“ ist es gerade gewesen, die die Erkenntniss des Wesens der aposteriorischen Synthese oder der objectiven Erfahrung, auf die die erkenntnisstheoretische Untersuchung eigentlich abzielt, verhindert hat.

Wir haben behauptet, dass man im Begriff der Erfahrung Kants die ganze Kritik der reinen Vernunft aufrollen könne. Durch ihn hat er die Logik in die Erkenntnisstheorie hineingebracht und damit die Verwirrung verschuldet. Denn die Logik hat es immer nur mit dem fertigen Begriff und seiner Analyse, dem Urtheil zu thun, die Erkenntnisstheorie aber mit seinem Aufbau.

Dieses Geschäft heisst in Wahrheit Synthesis; denn sie verbindet zwei *toto genere* verschiedene Bestandtheile, Sein und Denken, und zwar ist diese synthetische Thätigkeit beiden Erfahrungen gemeinsam, sie mag nach innen oder nach aussen gerichtet sein.

Synthetisch entstehen die Kategorien durch Hereinragen der vorbewussten Seinsgrösse ins Bewusstsein, oder insofern wir der eigenen Seinsgrösse bewusst werden, oder insofern wir sie denken. Da sie Inhalt und Form *ist*, zerfällt die Kategorie der Grösse *analytisch* sofort wieder in Inhalt und Form.



Indem wir nämlich an die Stelle des individuellen Seins, mit dem wir allgemein wissenschaftlich nichts anfangen können, den abstracten (also logischen) Begriff des Inhalts setzen, erheben wir uns vom heliocentrischen Standpunct zu dem, den Kant nie verlassen hatte, zum logocentrischen, wo aber keine Synthese, sondern nur noch Analyse zu Hause ist. Durch Aufstellung des Inhaltsbegriffs schütze ich gewissermassen die Erkenntnisstheorie vor den Übergriffen der *formalen* Logik, die mit *Inhalt* (= Sein) nichts zu schaffen hat. Wir drehen damit den Begriff der Erfahrung vom Werdenden ins Gewordene (aus der Zeit in den Raum), den erkenntnisstheoretischen Begriff der Grösse in den logischen, dessen analytische Zergliederung in seine zwei Bestandtheile (Inhalt und Form) das Urtheil ist. Genau so verhält es sich mit der Synthese der äusseren Erfahrung; nur dass hier das ursprünglich gegebene Sein der Forminhalt der vorbewussten Empfindung, die Synthese nicht einfach sondern doppelt, und daher das Product nicht Quadrat sondern ein cubischer Körper ist.

Das Urtheil ist seiner Natur nach immer analytisch, weil es sich über den fertigen Begriff hermacht, ihn in seine Bestandtheile zerlegt und sie dann wieder in der grammatischen Form des

Satzes vereinigt. Diese Vereinigung darf aber selbstverständlich, um den erkenntnisstheoretischen Begriff der Synthesis nicht zu verderben, niemals Synthesis genannt werden, sondern ist analytische Einheit.

Das synthetische Urtheil der Logik, d. h. das Erweiterungsurtheil, wo das Prädicat etwas besagt, was im Subject nicht enthalten ist, dem das Verdienst zukommt, Kant in die Tiefe seiner erkenntnisstheoretischen Betrachtung geleitet zu haben, schliesst einen Fehler ein und ist nur desswegen möglich, weil die Beschränktheit unseres sprachbegrifflichen Denkens der Erfahrungssynthese nicht folgen kann. Wir verändern Begriffe, ohne die Wortform zu ändern, wie wenn wir in einen Sack voll Wäsche noch einige Stücke hineinstopfen und nun meinen, am Wäschesack sei nichts geändert. Es ist dies der geocentrische Irrthum, der das Erste für das Letzte und umgekehrt zu halten gewohnt ist, der uns das leicht macht. Thatsächlich aber lässt nur eine analytische Thätigkeit erkennen, ob ein Prädicat im Subject enthalten sei oder nicht; die Erwerbung einer neuen Bestimmung geschieht immer durch Beziehung vom Sein (durch Empfindung), d. h. synthetisch, verwandelt aber das Subject selbst in ein neues, und das neue Prädicat ist alsdann in ihm enthalten, wenn die Urtheilsfunction sich darüber hermacht. Also nur die Bildung des neuen (veränderten) Subjectbegriffs geht auf synthetischem Wege vor sich. Das Urtheil an sich ist immer analytisch. Jedoch möchte es angehen, die Erweiterung des (der sprachlichen Form nach gleichbleibenden) Begriffs durch das Prädicat des Urtheils in Kürze und im allgemeinen Einverständniss synthetisch zu nennen; dagegen ist im Gebiet der inneren Erfahrung selbst für eine solche logische Pseudosynthese ganz gewiss kein Platz; denn der Subjectbegriff hier ist allzumal und auf einmal ganz gegeben und keiner prädicativen Erweiterung fähig. Für ein synthetisches Urtheil apriori ist also grundsätzlich keine Möglichkeit vorhanden.

Dagegen besteht, wie wir wissen, der innere Erfahrungsbegriff, die Seinsgrösse, aus zwei gegensätzlichen Bestandtheilen, die synthetisch, d. h. rectangular, gesetzmässig mit einander verbunden sind. Sie sind zur vollkommensten Einheit eines Be-

griffs, des Quadrats, mit einander verschmolzen, also „identisch verbunden“: dürfte hier nicht Riehls Begriff der „synthetischen Identität“ am Platze sein?

Unbestritten als analytisches Urtheil gilt der logische Identitätssatz $A = A$, der zwei gleiche Grössen wirklich einander gleich setzt, z. B.

Form = Form.

Er erweitert die Erkenntniss nicht; nur darf man natürlich das Gleichsetzen oder das Setzen in der Form des Urtheils nicht Synthese nennen. Worin unterscheidet sich nun hiervon das Urtheil, in dem ich metalogisch setze:

Form = Inhalt?

Offenbar nur darin, dass ich Verschiedenes gleichsetze. Nicht meine Thätigkeit ändert sich, bleibt vielmehr ganz dieselbe, d. h. analytisch. Es ändert sich nur der Inhalt der gleichgesetzten Begriffe. Bei Riehl liegt also der Widerspruch und das Unzulässige darin, dass er synthetisch nennt, was analytisch ist, bei mir, dass ich Verschiedenes als gleich setze und damit ein analytisches Erweiterungsurtheil erhalte. Es geht wohl aus Riehls Darstellung deutlich hervor, dass er nichts anderes im Sinne hatte, als was ich durch meine Bezeichnung „metalogisch analytisch“ ausdrücken wollte; allein die Vertauschung der Begriffe „synthetisch“ und „analytisch“ darf nimmermehr zugelassen werden, so wenig wie man subjectiv und objectiv vertauschen darf, wenn es eine allgemein verständliche Theorie des Erkennens geben soll. Man darf das Wort „synthetisch“ zu allem möglichen gebrauchen; nur darf man es, wenn es im erkenntnisstheoretischen Sinn gebraucht wird, nicht seines Wesens, nämlich der Richtung des Vorwärtsdenkens, entkleiden; vorwärts aber geht es vom Sein zum Denken. Es ist schon Rückwärtsdenken, analytisch, wenn man den Begriff seines Seinsgehaltes beraubt, abstrahirt; übrig bleibt aus dem analytischen Process wohl noch ein Rest (d. h. Substitut) früherer synthetischer Einheit, aber keine synthetische Identität, vielmehr eine Identität der Ver-

schiedenheit, also Identität, die der Logik nicht angehört, also metalogisch ist, oder die Einheit des Gegensatzes. Gleichsetzung ist immer Urtheil, und Urtheil ist immer analytisch, Einheit der Form des Satzes.

Die Synthesis, das Werden des Begriffs, geschieht in der Zeit, die Analysis des gewordenen Begriffs (Urtheil) im Raum; beide stehen daher auf einander senkrecht, und man darf nur Figur 17, S. 178, betrachten, um zu erkennen, dass auch Riehl den logocentrischen Standpunct nicht verlassen hat.

Wenn „Inhalt" der logische, abstracte, daher allgemein gültige Begriff ist, der den individuell gültigen Seinsbegriff ersetzt, so darf man die Vereinigung von Inhalt und Form zum Begriff wohl Einheit des Bewusstseins nennen; allein schon nicht mehr mit vollem Recht synthetische Einheit, sobald die Beziehung vom Sein selbst entfällt. Man hat sich bereits auf den logocentrischen Standpunct begeben, und kann sie zum Unterschied von jener heliocentrischen Einheit die logocentrische Einheit nennen. Erstere hat weder Kant noch Riehl erreicht, diese aber, die „synthetische Einheit der Apperception", haben sie in ihrer metalogischen Bedeutung nicht erkannt. Sie wollen logisch verfahren, den Widerspruch beugen, überwinden, anstatt ihn hier als Form der nach innen gerichteten Erfahrungserkenntniss anzuerkennen; wo die logischen Denkgesetze desswegen keine Anwendung finden können, weil der Inhalt (= Sein) der Logik ganz unbekannt ist; wo also neue Denkgesetze gültig sein müssen, die man aber nicht „synthetisch" nennen darf desswegen, weil logisch = analytisch ist, sondern wo offenbar für die analytische Erkenntniss, die sich auf die innere Erfahrung bezieht, ein neuer Begriff einzuschalten ist, der die logischen Denkgesetze ausschliesst. Ich habe dafür „Metalogik" vorgeschlagen, weil ich diesen, von Schopenhauer, so viel ich weiss, zuerst eingeführten Begriff für so vortrefflich und bezeichnend halte, wie die Wahl des Wortes Metaphysik für das hinter der physischen Erscheinung Stehende. Der logische Identitätssatz, der allgemein für analytisch gilt, ist analytisch, weil er sich auf keinen dritten Begriff stützt, also einer analytischen Definition (Erklärung von *idem per idem*) gleicht. Der meta-

logische Identitätssatz oder richtiger der Satz der Gegensätzlichkeit, der Identität des Verschiedenen (Form = Inhalt), gleicht dagegen durch den Besitz des dritten Begriffs einer synthetischen Definition; allein ein „synthetischer Identitätssatz“, obwohl er nur den metalogisch-analytischen Enantialsatz bezeichnen soll, ist trotzdem ein Widerspruch, der in diesem Fall desswegen unzulässig ist, weil er ein falsches Bild von der Entstehung des Urtheils entwirft. Nur der Begriff wird synthetisch hergestellt ($= A^2$); das Urtheil zerreisst ihn ($A = \triangleright$), analysirt ihn also (während das Neue des scheinbaren Erweiterungsurtheils schon vor dem Urtheil da ist) und setzt die Theile einander gleich; wie vor Allem in den mathematischen Urtheilen, Gleichungen und Aufstellung von Zahlengrössen, die selbst nichts anderes als Gleichungen sind, weil jeder Zahl, als einer Grösse, der Begriff A^2 zu Grunde liegt, und Zahl die Gleichung zwischen A und $\triangleright$ ist — Darstellungen also des metalogisch-analytischen Satzes der Gegensätzlichkeit nach Form und Inhalt.

1. Die Beziehungen der Metaphysik zur Algebra und höheren Analysis.

Hiermit ist Mathematik ohne alle Zwischensätze auf Metaphysik zurückgeführt und ihre Seinsgültigkeit oder ihre Gültigkeit auch für das objective Erkennen bewiesen. Die sonstigen sogenannten Axiome der Mathematik, sofern sie den Enantialsatz nicht ausdrücken, sind vielleicht als Vermittler des Beweisganges nicht ganz zu entbehren, sonst aber gänzlich nichtssagend, wie ihre logische Grundlage, der Identitätssatz selbst. Der Satz: Gleiches von und zu Gleichem, giebt Gleiches, bewegt sich in einem Zirkel, setzt voraus, was er beweisen will, nämlich das Wesen der Gleichheit. Was gleich sei, erfahre ich erst, wenn ich Verschiedenes gleich setze, die Form dem Inhalt, das Veränderliche dem Constanten; wie ich denn überhaupt keinen Begriff ohne dessen Gegensatz denken kann. Der Satz ist im Begriff der Grösse, also dem Begriff überhaupt als einer Synthese von Inhalt und Form, enthalten, und heisst eigentlich, dass, wenn

ich den Begriff verändere, ich ihn nach beiden gegensätzlichen Abmessungen gleich verändern muss, sonst wäre der (quadratische!) Begriff, ja sogar das Denken selbst[1]) aufgehoben. So bleibt der Thonklumpen derselbe, ob eine Schüssel oder ein Krug daraus wird. Da nun aber Mathematik sich mit Veränderung des Inhalts (den sie ja eben durch die Constante bezeichnet) gar nicht abgiebt, so geht daraus hervor, dass ihr ganzes Geschäft nur in Umwandlungen besteht, die *innerhalb des formalen Astes* des Begriffsquadrats vor sich gehen.

Dies kann nun nach zwei Richtungen geschehen, entweder nach dem räumlichen Gesichtspunct der Theilbarkeit; alsdann wird aus

$$A = \text{◺}$$

$$A = x \pm y \;;$$

oder nach dem zeitlichen Gesichtspunct der Veränderlichkeit (Constanz), wenn der formale Ast als in der Zeiteinheit $\left(\frac{s}{t}\right)$ ausgedehnt gedacht ist:

$$A = \frac{y}{x} \;.$$

Hieraus entstehen die 4 Species. Es ist bemerkenswerth, dass die Multiplication aus beiden Gleichungen entstehen kann, als abgekürzte Addition oder umgekehrte Division. Es ist eben das Rückkehrsverfahren zur Herstellung des ursprünglichen Begriffs, als eines *Products* aus zwei senkrecht auf einander stehenden Factoren.

Dass es sich bei der Mathematik wirklich um analytische Erweiterungs- oder metalogisch-analytische Urtheile handele, kann keinem Zweifel unterliegen, wenn man die *synthetische* Natur des Begriffs kennt und die Anschauung des Quadrats zu Hülfe

---

[1]) Dieser Satz führt sehr tief; er mag vielleicht nach der Richtung hindeuten, wo die Erklärung des Lebens überhaupt zu suchen sei.

nimmt. Dies deutlich zu machen, hatten wir bereits öfters Gelegenheit. Die Mathematik aber pflegt die rein erkenntnisstheoretische, nach Form und Inhalt gespaltene Gestalt ihrer Gleichungen durch Umgestaltungen nach dem logischen Identitätssatz selbst zu verderben, Constante und Variable durcheinanderzumischen. Da dies nun im objectiven Formalerkennen der äusseren Erfahrung ebenfalls geschieht, so ist die Formbewegung von der Gleichung

$$\frac{y}{x} = a$$

zur Gleichung

$$y = a\,x$$

ein Bild des Vorgangs, der beim synthetischen aposteriori Erkennen stattfindet: des Hinausschlagens über die Grenzen des Subjects in den ausgedehnten Vorstellungsraum.

Die Mathematik sucht in ihren Ausdrücken immer die grösste Allgemeinheit zu erreichen. Die Form

$$y = f\,(x)$$

ist schon ein sehr allgemeiner Ausdruck für ebene Gleichungen im zweidimensionalen Vorstellungsraum, die den (integralen) Character der aposteriorischen Begriffsverschiebung schon an sich tragen. Wichtig ist hierbei zu sehen, wie der Begriff der Zeit (x) überall als der gesetzgebende, der Raum (y) als der abhängige Begriff auftritt, und wie die Zeit in die ausgedehnte Raumvorstellung eintritt und sie mitbilden hilft. Allein eine Erwägung ganz anderer Art führt zu neuen Gleichungen, die einen noch weit allgemeineren Character an sich haben. In dem Begriff A^2 oder der Gleichung $A = \frac{A^2}{A}$ ist offenbar ein A mehr als eben nothwendig ist, um den ursprünglichen Begriff wieder herstellen zu können. Schon die Sprache mit ihren Begriffen, die vom Sein abstrahiren und die Constanz des Inhalts auf die der Lautform übertragen, schliesslich auch von der inhaltlichen Vorstellung

überhaupt abstrahiren und die wesentliche (constante) Eigenschaft, als das letzte vom Begriff übrig Bleibende, in ein Substantivum verwandeln, hat uns den Vorgang des Hinausdenkens des Entbehrlichen oder die Sprachdifferentiation geläufig gemacht. Ein ganz ähnlicher Vorgang ist es, nur einer, der die erkenntnisstheoretischen Regeln nicht ausser Acht lässt und ganz streng verfährt, der bei der mathematischen Differentiation stattfindet.

Ersetzen wir die Werthe der Gleichung

$$A = ⊿ = \frac{s}{t}$$

durch die Dimensionen des Quadrates

$$| = \text{———} ,$$

wo die Ordinate den Inhalt (die Constante), die Abscisse das Verhältniss der Formen Raum und Zeit, oder den in der Zeiteinheit gedachten Raum bedeutet, so ist offenbar, dass der Werth der Gleichung sich nicht ändert, für alle Werthe der Veränderlichen gültig ist, wenn sie in demselben Verhältniss wachsen oder abnehmen; gültig also auch für den Fall, dass sie beide = 0 werden, wenn nur — und das ist das Wichtige an der Sache — die Form der Gleichung, als der nothwendigen Erkenntnissform, so aufrecht erhalten wird, dass man sie jeder Zeit mit endlichen Werthen wieder ausstatten, d. h. wiederherstellen, d. h. ganz machen, d. h. integriren kann. Man behält also nach der Differentiation nicht nur den Begriffsstab A in der Hand, sondern es bleibt die Form übrig

$$| = .$$

Der Punct vertritt die auf Null reducirten Raum- und Zeitgrössen, die in dieser Gestalt eine besondere Bezeichnung erhalten

haben, ds (dy), dt (dx), die keine andere Bedeutung haben, als die, den Rückweg zu endlichen Werthen wieder zu ermöglichen.

Nichts leichter zu verstehen als dieser Vorgang, der erkenntnisstheoretisch durchaus gerechtfertigt ist! Mit welchen Schwierigkeiten ist er aber nach den Erklärungen der Mathematiker umgeben, die glauben, den Begriff des Unendlich-Kleinen in den Bereich des verstandesmässigen Denkens hineinbringen zu können und sich abmühen, es zu thun. Während doch alles Gedachte vermöge der zeitlichen Ausdehnung des Denkens den Stempel des Endlichen aufgedrückt erhält, dem man entgegendenken muss, wenn die Ausdehnung aufgehoben werden soll. Der Unendlichkeitsbegriff gehört der ausgedehnten Formenwelt der Vorstellung überhaupt nicht an.

Es ist nur Mangel an Erkenntnisstheorie, der die Mathematiker diesen Begriff so leichtsinnig in ihrem Bereich anwenden lässt, und eben kein gutes Zeichen für die philosophische Durchdringung ihres Gegenstandes. Gerade die Besten unter ihnen waren mit aller Macht bestrebt von ihm loszukommen (Euler, Lagrange). Sehr viele begabte Mathematiker, denen es aber hauptsächlich um das Schlagwerk des Rechnens, nicht um die philosophische Auffassung zu thun ist, machen mit einer Art unbestimmter, genialer Intuition den Sprung in das Gebiet des reinen Inhalts oder der Metaphysik, ohne es klar zu wissen. Andere, deren Natur schwerfälliger ist, verhalten sich gegenüber jener Zumuthung ganz und gar ablehnend, blicken mit Sehnsucht hinüber in den Garten, wo sie die herrlichsten Früchte thatsächlich reifen sehen, die sie aber selbst nicht pflücken können. Sie brauchen sich indessen nicht zu schämen, denn es ist keine Schande, sondern ein Ruhm, das Opfer des Intellects nicht bringen zu können oder zu wollen, und die Lehrer der Mathematik haben bis jetzt nichts thun können, um es entbehrlich zu machen. Es gehört zur Erklärung eben das dazu, was die strengen und selbstgenügsamen Mathematiker am meisten verabscheuen und fürchten, nämlich Metaphysik, die den übrig bleibenden Widerspruch in

die Metalogik hinüber nimmt und da unschädlich macht; während er im Gebiet der Ausdehnung, der Logik, der endlichen Grössen (die unendlich klein sein sollen!) nicht vorhanden sein darf, und den auch kein gerader, gesunder und aufrichtiger Verstand erträgt. Es ist sehr auffallend, dass Kant, der doch die höhere Mathematik aus dem Studium der Newton'schen Schriften gekannt haben musste, mit keinem Wort das Problem des Unendlich-Kleinen berührt.

Die Differentialrechnung geht darauf aus, im Veränderlichen das Constante zu erkennen, die Constante aus dem Veränderlichen herauszuziehen, dadurch, dass sie es aufhebt oder vernichtet; alsdann tritt das gemeinsame Gesetz verschiedener Bewegungserscheinungen, der ruhende Pol der Erscheinungsflucht, deutlich hervor. Es ist kein Zweifel, dass es vor Newton Mathematiker gegeben hat, die vermöge ihrer genialen Begabung in Differentialgleichungen oder differentiirten Grössen gedacht haben. Auch Newton selbst verdankt die Vereinheitlichung des Falles des Apfels und Mondes einer solchen abstractiven Differentiationsbewegung der analytischen Einheit seiner Apperception, und er hat im Grunde genommen zeitlebens differentiiren können, aber mangels einer mathematischen Formgestaltung, die die erkenntnisstheoretischen Vorgänge genau abgebildet hätte, nur stumm, oder in Gedanken, privatim, für sich. Die adaequate Formgebung verdanken wir erst dem zweiten Erfinder der Differentialrechnung, Leibniz, dessen philosophischer Vorbildung es wohl zum nicht geringen Grade zuzuschreiben ist, dass er diesen überaus wichtigen und glücklichen Fund gemacht hat. Erst von da an konnte die mathematische Wissenschaft der Differentialrechnung gelehrt werden. Sie hat die Probe, wie wir jetzt erkenntnisstheoretisch einsehen können, siegreich bestanden, und es war ein offenbarer Rückschritt des grossen Lagrange — veranlasst allerdings in gutem Sinn, aus Scheu vor dem Unendlich-Kleinen —, dass er versuchte, an Stelle der Leibniz'schen Bezeichnung eine rein mathematische, die auf erkenntnisstheoretische Begriffe keine Rücksicht nahm, zu setzen, die er dann bekanntlich wegen ihrer Unzulänglichkeit in der „analytischen Mechanik“ wieder aufgeben musste.

Streng genommen, d. h. im erkenntnisstheoretischen Betracht, ist auch die Form der Differentialgleichung, die man überall antrifft

$$dy = f(x) \, . \, dx$$

oder das Integral $\int dy = \int f(x) \, . \, dx$,

wie mir scheint, nicht einmal mathematisch erlaubt, da die Differentialgleichung, unähnlich der der Algebra oder der analytischen Geometrie, auf strenger Scheidung der erkenntnisstheoretischen Gegensätze von Form und Inhalt gegründet, und jene Form nur unter der Voraussetzung möglich ist, dass dx etwas anderes sei als Null. Die Differentialgleichung besagt aber nie etwas anderes, als dass, wenn die Erscheinung (Form) verschwinde, das Metaphysische (Inhalt) hervortrete. Daher geht die Differentialrechnung auch darauf aus, durch Vernichtung der Form in der sinnlichen Vorstellung (dem Integral) das Gesetz, das in der Gestalt der constanten Grösse darin enthalten ist, herauszulösen und als das ewig Gültige für jede Möglichkeit der Form hinzustellen. Wie wenn man den Thon irgend einer Anzahl von Gefässen in die regelmässige Gestalt eines Cubus bringen wollte, um das ihnen innewohnende Gesetz (die constante Menge der Substanz) herauszubringen und in einer Anzahl von Millimetern (a in a^3) mit einander zu vergleichen.

Man sieht, wie unter allen Umständen, wenn etwas erkennbar sein soll, das aufs Bewusstsein zu Beziehende sich dem Gesetz der Rectangularsynthese nach Grösse, Zeit und Raum, das der Verstand vorschreibt, unterwerfen muss. Jede Differentiation besteht in dem Abwerfen einer Dimension des formalen Bestandtheils, der Veränderlichen. Hieraus erhellt, welche Vortheile, in rein rechnerischem Sinn, die Differentialrechnung dem Mathematiker bieten muss, der eine Menge von Operationen auf niedrigen Potenzstufen durchführen kann, und sicher ist, am Schluss dennoch das richtige Integral zu erhalten. In erkenntnisstheoretischer Hinsicht aber ergiebt sich, dass die Differentiation einer Integralgleichung von n-Dimensionen der Veränderlichen x, nach n-Differentiationen oder nach Vernichtung der Form, schliesslich mit

Übrigbleiben der Constanten, als dem Vertreter des Inhaltes, endigen muss. Die Algebra ist in Hinsicht auf die Zahl der Dimensionen keiner Beschränkung unterworfen; wohl aber die sinnliche Erkenntniss, die es, da sie nur über drei Urbegriffe (einen Inhalts- und zwei Formbegriffe) verfügt, über drei Dimensionen nicht hinaus bringt. Daher können im Allgemeinen auch nur quadratische Gleichungen noch von einer Anschauung begleitet, oder in sie übersetzt oder als analytisch-geometrische Curven betrachtet werden.

Noch mehr: nur solche Gleichungen können differentiirt werden, die das regelmässige Abwerfen einer Dimension bis zum Übrigbleiben der Constanten gestatten, also entweder von der Form $\frac{y}{x^n}$ sind oder in solche Form umgewandelt werden können. Dasselbe muss aber auch umgekehrt gelten: nur solche Differentialgleichungen werden integrirt werden können, die die obige Form, die die Form einer Parabel ist, entweder darstellen oder in solche umgewandelt werden können. Diese Erwägung führt nun geradewegs auf den Taylor'schen Lehrsatz, die Grundlage der Differentialrechnung, der nichts anderes ist, als die Differentialgleichung aller möglichen paraboloiden Gestaltungen, d. h. zwei- oder mehrdimensionalen Curven, deren Dimensionen alle in eine Ebene zusammengedrängt gedacht werden.

Es ist sicherlich eine der bemerkenswerthesten Thatsachen, die es geben kann, dass die metaphysische Deduction uns genau auf denselben Punct führt, auf den die mathematische Analysis in ihrem entgegengesetzten und gänzlich verschiedenen Vorgehen gekommen ist.

Wie dies gemeint sei, möge hier wegen der Wichtigkeit der Sache an der Gleichung der Parabel

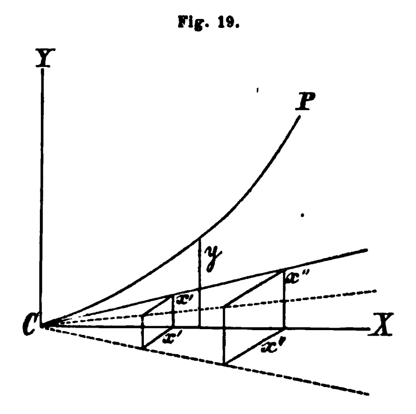
$$y = a\,x^2\,,$$

die allein eine Anschauung zulässt, erläutert werden.

Statt y in der Curve der Ebene YCX, der Parabel CP, lassen wir dessen Werth x^2, $(x')^2$ .... mit dem ursprünglich gegebenen

Steigungswinkel $tg\ \alpha = a$ im Raum vorrücken. Statt der ebenen Curve erhalten wir dann einen pyramidenförmigen offenen Raumwinkel. Wir sehen, wie die erste Differentiation, das analytische

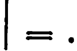
Fig. 19.



Abwerfen einer Dimension der Veränderlichen, eine Aufhebung des rectangularsynthetischen Vorganges ist, wobei statt der erkenntnisstheoretisch richtigen Gestalt des x^2, um den Rückweg zur zweiten Potenz wieder zu finden, das Bündel der zwei aus der Verbindung gelösten x gesetzt wird. Es ergiebt sich

$$\frac{dy}{dx} = a \, . \, 2 \, x \, ,$$

die Gleichung der geraden Linie, wie die Figur deutlich aufzeigt. Wird zum zweiten Mal differentiirt, das letzte x abgeworfen, so bleibt $\left(\frac{d^2y}{dx^2} = 2\ a\right)$ als letztes Überbleibsel die Constante, als Vertreterin des metaphysischen Inhalts in der Gestalt der Gleichung



Umgekehrt ist der Weg (die Integration) ebenso deutlich. Nur kann einer weiter fortgesetzten Synthese die Anschauung nicht folgen. Allein das Wesen der Differentiation wird schon aus diesem Beispiel deutlich. Die Übereinstimmung der erkenntniss-

theoretischen Betrachtung mit der mathematischen Differentiation tritt noch besonders darin hervor, dass die Differentialconstante des Sinus der Cosinus ist und umgekehrt. Die Mathematik hat in diesem Fall kein anderes Mittel, um die erkenntnisstheoretische Nothwendigkeit, dass Inhalt und Form, also Differential und Integral, auf einander senkrecht stehen, zu documentiren, thut es aber getreulich, wo die Rectangularität von selbst sich darbietet.

2. Die Beziehungen der Metaphysik zur Geometrie und Phoronomie.

Der ebene Raum ist das einzige constante Subject für die Eigenschaften, die die Sätze der Geometrie an ihm ausfindig machen und zur Darstellung bringen. So aufgefasst, ergiebt sich die analytische Natur des geometrischen Erkennens von selbst. Wie in aller Welt wäre es möglich, diesen Subjectbegriff des geometrischen Urtheils überhaupt zu erweitern? Ausserdem ist da für Analysis Gelegenheit gegeben, wo, wie eben im Begriff des Raumes, Synthese vorangegangen ist; Beziehung nämlich der Seinsgrenze auf die vorgestellte Grenze (= Kategorie des reinen Raumes), wobei durch wiederholte Synthese mit der Zeitform Linie, Fläche, cubischer Raum entsteht.

Raum, als Ebene, ist die anschauliche Darstellung des Satzes der Gegensätzlichkeit, und durch diesen hindurch müssen die Grundsätze der Geometrie auf Metaphysik zurückgeführt und so begründet werden.

Aus dem Gegensatz im Sein folgt der metalogische Gegensatz im Begriff der Grösse, die Verschmelzung der Gegensätze Inhalt und Form, einer Vereinigung von Gleichheit und Verschiedenheit. Die Logik muss diese Gegensätze spalten und sie im Urtheil gesondert betrachten; anschaulich aber können wir ihre ursprüngliche Einheit darstellen, als gleiche Abmessung von Richtungsverschiedenheiten, d. h. als Quadrat. Dadurch, dass es dem thierisch-sinnlichen Verstand gelungen ist, die qualitative Verschiedenheit im Erkennen als Richtungsverschiedenheit vor-

zustellen, und sich einen inhaltlichen Raum oder Rauminhalt mit dreien solcher Richtungsverschiedenheiten (aus den drei gegebenen logischen Kategorien oder Urgegensätzen) zu verschaffen, hat er sich nach und nach zum Herrn der Welt gemacht; d. h. es ist ihm gelungen, neben seinem eigenen Sein, den Besitz auch auf das ausserhalb Seiner gelegene objective Sein so auszudehnen, dass er sich hier sogar heimischer fühlt als zu Hause. Richtungsverschiedenheit ist Rectangularität, also Darstellung zweier rechtwinkliger Coordinaten, die, in Schaaren dicht neben einander gestellt und in eine homogene Masse (wie feine Gelatinefäden durch Wärme) verschmolzen, die Vorstellung des ebenen Raumes ergeben.

Wir haben den Vorstellungsraum nicht vom Object erhalten, sondern haben ihn selbst erzeugt (Kant), aus Gegensätzen, die in der Vernunft enthalten sind, aber nicht da als solche entstehen, sondern die auf Gegensätze im Sein zurückzuführen und von da her bezogen sind. Daraus geht umgekehrt hervor, dass in der Geometrie der rechte Winkel, der keiner geometrischen Erklärung bedarf, weil er in der Raumvorstellung, die der Geometrie zu Grunde liegt, selbst enthalten ist, also vorausgesetzt werden muss, seinerseits allen geometrischen Erklärungen zu Grunde zu legen ist. Der rechte Winkel ist logisch-metaphysisch begründet; er selbst begründet alle Lehrsätze der Geometrie.

So vor Allem den Grundsatz der Parallelen oder Richtungsgleichheiten, der nunmehr nur seine nothwendige gegensätzliche Ergänzung darstellt. Wenn die Fortsetzung eines auf eine Linie gefällten Lothes eine andere Linie derselben Ebene unter rechtem Winkel durchschneidet, so sind die beiden Linien richtungsgleich oder parallel. Aus lauter solchen Richtungsgleichheiten und -Verschiedenheiten besteht, ist entstanden, ist der ebene Raum, und man kann die Grösse des Irrthums von Gauss danach bemessen, der eine Abweichung von diesem Satz in grössten Entfernungen für möglich hielt, wie wenn der dimensionale Raum etwas Ansichseiendes wäre. Alle Sätze der Geometrie sind nur gültig unter der Voraussetzung der Rectangularität der räumlichen Dimensionen; sie haben ihre Gültigkeit ganz und gar verloren, so wie

man diese Bedingung wegfallen lässt. Allein auf der anderen Seite wäre auch die kleinste Abweichung von den Gesetzen der Geometrie Vernichtung des Raumes, Vernichtung der Gegensätzlichkeit, Vernichtung des Seins selbst.

Wenn nun Rectangularität Vorbedingung der Raumvorstellung selbst ist, so ist klar, dass die Geometrie sich in ihren Beweisen allererst auf den Begriff des rechten Winkels wird stützen müssen; dass der rechte Winkel der rechte *nervus probandi* sein wird. Daher ist auch die erste Flächenfigur, die uns entgegentritt, das Quadrat. Mit dieser Figur muss die systematische Darstellung der Geometrie offenbar beginnen; abgesehen davon, dass das Quadrat, als die Synthese der zwei Gegensätze, die anschauliche Darstellung des Begriffs überhaupt ist.

Es wäre gewiss eine dankbare Aufgabe für einen systematischen Kopf, wie Euklids, die Geometrie nach solchen Grundsätzen umzuarbeiten. Eine solche Umarbeitung würde gewiss ganz ungemein zur Unmittelbarkeit des Verständnisses ihrer Lehrsätze beitragen. Lehrsätze der Geometrie sollte man in der That, wie Newton, ohne weiteres einsehen können, da sie ja aus dem Raum nur herausholen, was die Rectangularsynthese vorher hineingelegt hatte.

Ich würde mir, beispielsweise, die Lösung dieser Aufgabe etwa folgendermassen vorstellen.

Ein Lehrsatz ist ein Gesetz, das constante Beziehungen unter Bedingungen der Veränderlichkeit ermittelt und darstellt.

Solche Beziehungen entstehen z. B., wenn man ein Quadrat von bestimmter (constanter) Grösse so in einen rechten Winkel hineinwirft, dass auf seinen Schenkeln beliebige Stücke abgeschnitten werden, also ein rechtwinkliges Dreieck entsteht. Alsdann nämlich entsteht eine constante Beziehung zwischen der gegebenen Quadratfläche und der Summe der Quadratflächen, die über den abgeschnittenen Stücken beschrieben worden sind. Falls, wie angenommen, der Winkel ein rechter ist, so ist die Summe der entstehenden Quadratflächen der gegebenen immer gleich, wie immer die letztere im rechten Winkel auch gelegen sein mag.

Sie ist um eine messbare Grösse grösser, wenn der Winkel spitz, kleiner, wenn er stumpf ist.

Denkt man sich also auf den Schenkeln des rechten Winkels ein Quadrat (a^2) abgemessen und dreht es langsam aus seiner Ruhelage heraus in die entgegengesetzte Ruhelage, ohne die Berührung aufzugeben, so sieht man über den wechselnden abgeschnittenen Stücken (den Katheten) x und y ein blitzartig rasch wechselndes Spiel von Quadraten (wie im Kaleidoscop[1]) entstehen, deren Grösse abwechselnd zu- und abnimmt, und die durch das constante Gesetz zusammengehalten werden, das in der Gleichung

$$x^2 + y^2 = a^2$$

ausgedrückt ist.

Allein die Lineargrössen, x und y, die dabei zu- und abnehmen, thun dies nach einem bestimmten Gesetz in Rücksicht auf die Grösse eines der beiden anliegenden und sich zu 90° ergänzenden Winkel, so dass die Trigonometrie sie zur Maassbestimmung dieses Winkels selbst benützen kann; y wird dann Cosinus, x Sinus des Winkels α und Sinus und Cosinus des Complementwinkels $(90° - \alpha)$, und das Verhältniss beider $\left(\frac{x}{y}, \frac{y}{x}\right)$ ist einer Constanten, nämlich *tang* α, und *cotang* α, gleich.

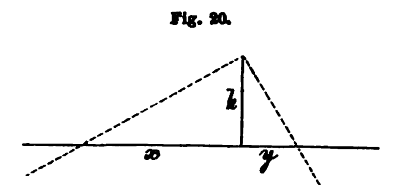
Wird aber nicht die Bedingung gestellt, dass die gegebene Quadratseite, sondern dass ihr Abstand von der Spitze des rechten Winkels constant sei; mit anderen Worten: errichtet man auf einer unbegrenzten Grundlinie ein Loth von bestimmter (constanter) Abmessung und bewegt einen der Grundlinie zugekehrten rechten Winkel auf der Spitze des Lothes hin und her, so entsteht wiederum ein blitzartig wechselndes Spiel von jedesmal

---

[1]) Man könnte dies auch im Thaumatrop ausserordentlich hübsch zur Darstellung bringen. Für den neu erfundenen Kinematographen gäbe es keine bessere Verwendung, als dem Schüler auf diese Weise zu zeigen, wieso der Verstand der Natur das Gesetz vorschreibt. Die Welt würde plötzlich in eine Gesellschaft von lauter richtig denkenden Menschen verwandelt werden.

in dreifacher Anzahl auftretenden rechtwinkligen Dreiecken, an denen ausser dem Wechselsummenspiel der Quadrate noch andere überaus merkwürdige Beziehungen zu entdecken sind (Fig. 20).

Fig. 20.



Wie immer nämlich die Grösse der zwei Stücke x und y (der ehemaligen constanten, jetzt als veränderlich angenommenen Quadratseite), die durch das constante Loth oder die Entfernung h abgeschnitten werden, wechseln mag, so ist doch immer die über der Constanten h beschriebene Quadratfläche h^2 dem (veränderlichen) Rechteck aus den Stücken x und y gleich.

Diese gesetzmässige Beziehung zwischen einer constanten und einer der Form nach veränderlichen Grösse, die jedoch auch in ihrer Veränderlichkeit einem Gesetz, dem der trigonometrischen Tangente, unterworfen ist, ist desswegen so ausserordentlich wichtig für uns, weil wir, philosophisch gesprochen, hinter der wechselnden Erscheinung eine metaphysische Seinsgrösse (Synthese zweier Gegensätze Inhalt und Form, also auch ein Quadrat) stehen haben, die durch das Prädicat der Constanz der Erscheinung gegenüber wesentlich bestimmt wird, und deren Übereinstimmung mit der Erscheinung (Vorstellung; Übereinstimmung von Sein und Denken) das ja gerade ist, was mit allen Mitteln philosophischer Forschung zur deutlichen Erkenntniss gebracht werden soll.

Hier sehen wir plötzlich einen Lichtstrahl von blendender Helle auf den Kantischen Satz geworfen, dass wir der Natur das Gesetz vorschreiben, und dass wir nur das in der Natur erkennen, was wir vorher in sie hineingelegt hatten. Es fällt aber auch ein hell blinkendes Licht auf den Vorgang des Erkennens selbst. Wenn das Erfahrungserkennen eine Beziehung des Seins aufs Bewusstsein ist, das Sein aber einen Gegensatz zweier Seins-

grössen darstellt, der sich im Enantialsatz, der Identität von Inhalt und Form, wiederholt, für welche Begriffe die Attribute der Constanz und Veränderlichkeit bezeichnend sind, so wird das Erkennen des Seienden in nichts anderem bestehen können, als in einem Erkennen der Constanz in der Veränderlichkeit, und eben die anschauliche Erläuterung dieses Vorganges ist in dem geometrischen Satz, der gleichzeitig der Tangentensatz der Trigonometrie ist,

$$1^2 = tang\ \alpha\ .\ cotang\ \alpha$$

$$tang\ \alpha = \frac{1}{cotang\ \alpha},$$

enthalten.

Wir hatten schon oben das objective Erkennen als ein Umstülpen der subjectiven Sinnesdaten erläutert, Verwandlung der unbestimmten subjectiven Raum- und Zeitgrössen in den in der Zeiteinheit gedachten und nach aussen hin verlegten Gegenstand, d. h. als genau denselben Process, durch den aus den inneren Kreisfunctionen Sinus und Cosinus die äussere Kreisfunction der Tangente erzeugt wird. Der constante Inhaltsbegriff „Gegenstand“ wird hier durch die in Hinsicht auf das constante Subject (= Kreisradius) constante Grösse der trigonometrischen Tangente dargestellt, und insofern können wir sagen, dass wir in Tangenten denken.

Der Tangentensatz

$$1^2 = tang\ \alpha\ .\ cotang\ \alpha$$

ist nun noch mehr geeignet, das Erkenntnissproblem zu veranschaulichen. Ist die Tangente Vertreter des Inhaltsbegriffs „Gegenstand“, so ist ihr reciproker, gegensätzlicher, rechtwinklig zu ihr stehender Begriff der Cotangente Vertreter des Formalbegriffs, also der räumlichen Entfernung vom Subject, und gelten die rectangularen Gegensätze hinwiederum als Vertreter der Begriffe Materie und Kraft, Tangentialkraft und Schwere, so geht der Satz, wenn die Bewegung auf einen constanten Mittelpunct (wie

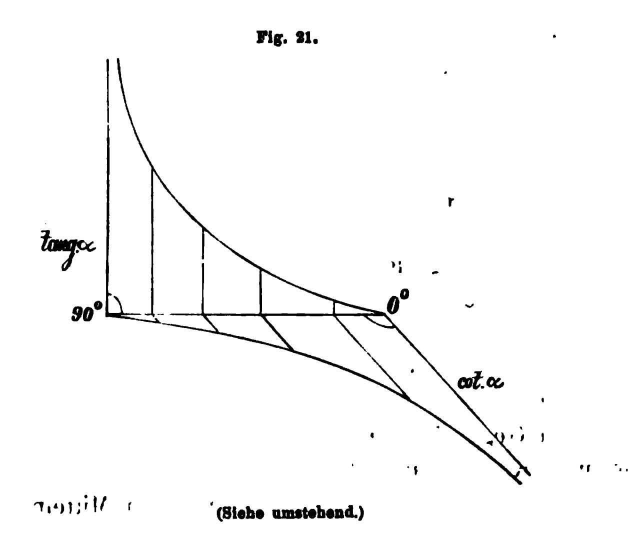
das Bewusstsein oder die Sonne) bezogen wird, unmittelbar in das erste Keppler'sche Gesetz von der Constanz der Flächen über; hinter der Erscheinung aber steht, wie das verschleierte Bild, unbeweglich, unverändert, das metaphysische Wesen, ausgedrückt durch das Quadrat.

Zum gleichen Ergebniss führt uns die Betrachtung der Parabelgleichung (Fig. 19, S. 408)

$$y = ax^2 ,$$

wenn wir x^2 auf der Abscisse vorrücken und wachsen lassen. Alsdann ist y der Fallraum (s), der gewöhnlich als eine Linie angesehen wird, in Wirklichkeit aber ein cubischer Körper ist. Wählt man aber als Abscisse einen Kreis, d. h. gleichfalls Beziehung der Bewegung auf einen constanten Mittelpunct, Bewusstsein oder Sonne, so entsteht im Raum die Gestalt einer Ellipse, die, in die Ebene gedrückt, die parabolische Curve ergiebt. Hierdurch wird mit grosser Deutlichkeit bewiesen, dass und wie im Bereich der Schwereebene der Verstand der Natur das Gesetz vorschreibt — das ihm allerdings von dem metaphysischen Wesen vorher vorgeschrieben worden ist.

Fig. 21.



(Siehe umstehend.)

Allein die Tangentengleichung lehrt noch mehr. Ordnen wir die Werthe der Tangenten und Cotangenten für die Winkel von 0°—90° in zwei auf einander senkrechten Ebenen, so entstehen die zwei entgegengesetzt verlaufenden parabolischen Curven. Aus beiden kann man sich ebenso gut den aufsteigenden und absteigenden Ast der Ellipse entstanden denken. Denkt man sich aber die elliptische Bewegung immer wiederholt als parabolische Tangentencurve in die Ebene gedrückt, so erhält man fortlaufende Wellencurven, wie sie als Schwingungen des sogenannten Lichtäthers, oder als Lichtwellen von der Physik schon längst angenommen worden sind. Also auch im Gebiet des Lichts, der Wärme, der Electricität schreibt der Verstand der Natur das Gesetz vor, und etwas Objectives überhaupt kann demnach in das Bewusstsein nur eintreten, insofern es sich den Verstandesregeln unterwirft.

IV. HAUPTSTÜCK.

Die Beziehungen der Metaphysik zur Mechanik und Physik.

Man kann sagen, Physik sei Wissenschaft, soweit sie in Mathematik, Chemie sei Wissenschaft, soweit sie in Physik verwandelt werden könne. Wollte man Physik als die Lehre von den Kräften definiren, so würde man eine zu unbestimmte Definition erhalten. Wo Bewegung ist, da kann von Kraft als deren Ursache die Rede sein, und die Bewegungsgeometrie ist eher ein Theil der Mathematik als der Physik.[1] Was die Trennung zwischen Mathematik und Physik bewerkstelligt, ist nicht der Begriff der Kraft, sondern der Masse. Mit der Abscheidung des Begriffs der Masse und des ihr entsprechenden Gesetzes der Beharrung oder der Trägheit fing die Physik an, Wissenschaft zu werden. Galilei war ihr Begründer. Kraft ist ein allzu vieldeutiger Begriff. Einmal ist er Gegensatz der Materie; das der Veränderlichkeit zu Grunde Liegende; das Bewegung Verursachende; die Constante in der Gleichung, ihr erster oder zweiter Differentialquotient $\left(\frac{y}{x}, \frac{s}{t}, \frac{ds}{dt}, \frac{d^2s}{dt^2}\right)$; das was dem Raum ($\sin\alpha$) direct, der Zeit ($\cos\alpha$) indirect proportional ist, was also durch die trigonometrische Tangente ausgedrückt wird; das hinter der Erscheinung Stehende, das Metaphysische[2]; das, was durch den in

---

[1]) Dühring, in seiner Geschichte der Principien der Mechanik, Leipzig 1877, S. 464, spricht denselben Gedanken aus.

[2]) Daher hört man oft Seele als eine Kraft definiren.

der Zeiteinheit zurückgelegten Weg gemessen wird, weshalb sie (= *tang* α) mit dem Cosinus multiplicirt wird (P. cos α). Sodann spricht man von lebendiger Kraft, von Bewegungs- und ruhenden oder Spannkräften; dann von den besonderen Kräften der Physik, wie der Schwere, Wärme, von chemischen Kräften, Anziehung, Abstossung u. s. w.

Der Metaphysik fällt die Aufgabe zu, die Stellungsänderung überall nachzuweisen, die das Denken bei so wechselvollem Inhalt eines sprachlich-formell sich gleichbleibenden Begriffs überall vornimmt. Es sind rectangulare Verschiebungen des Standpuncts, die unserer Auffassung geläufig sind.

Am klarsten tritt die Kraft auf als Causalitätsbegriff, als Ursache einer Bewegung; daher als Glied des zweitheiligen Gegensatzes, des Enantialsatzes, und insofern gehört er auch der Mathematik und der inneren Erfahrung, der Metaphysik, an. Dagegen gehört dieser gar nicht an der Begriff der Masse, der doch vom Kraftbegriff nicht ganz unabhängig ist, da Masse nur durch Kraft gemessen wird. Was bedeutet Masse? Physik, deren höchste Aufgabe es ist, die Naturvorgänge zu beschreiben, nicht zu erklären (Kirchhoff), lässt uns im Stich. Sie hat bloss den Begriff, erklärt ihn nicht, höchstens als „Quantität der Materie" (Müller), und als Gegensatz der Bewegung, welche zwei Begriffe zusammen, „die letzten Elemente der wissenschaftlichen Analysis" sind (Stallo[1]). Dass in dem Begriff in der That ein ganz neues Element auftritt, ersieht man daraus, dass die analytische Mechanik ihren Gleichungen die Grösse *m* auf beiden Seiten hinzufügen muss, während es die Art der Mathematik ist, Gleiches auf den beiden Seiten einer Gleichung zu streichen. Physik, am letzten Begriff angelangt, weist über sich selbst hinaus auf eine ihr übergeordnete Wissenschaft, die sie freilich nichts weniger als als solche anerkennen will. Es ist die Metaphysik, die ihrerseits eine Erklärung geben muss; in einem Fall, der wie eine grosse physi-

---

[1]) Ich benütze die Gelegenheit, auf die mit philosophischem Geist geschriebene Arbeit J. B. Stallo's „Concepts and Theories of modern Physics", New-York, Appleton 1882, aufmerksam zu machen.

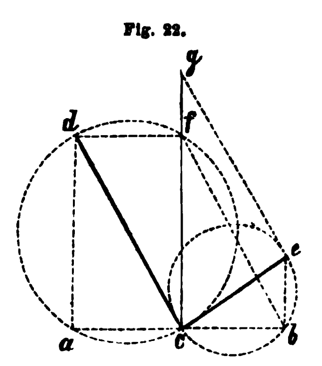
kalische Verlegenheit aussieht, da der Begriff der Constanz bereits in den Bewegungsgleichungen enthalten ist und ein Characteristicum für Masse nicht übrig zu sein scheint.

Eine auf Metaphysik gegründete Erkenntnisstheorie, die den Unterschied der subjectiven und objectiven, der zwei- und dreidimensionalen Betrachtung kennt, braucht nach der Begründung nicht lange zu suchen. Masse ist der Inhaltsbegriff (die Constante) der dritten Dimension und erweist als solche ihren Gegensatz zu Bewegung sowohl, als auch ihre Verwandtschaft mit dem Kraftbegriff. Durch sein Dasein beweist der Begriff die Richtigkeit unserer Erkenntnisstheorie. Beim Übergang vom zweidimensionalen zum dreidimensionalen Erkennen muss ein neuer Begriff auftreten, der aber dann vollständig unerklärlich und unerklärt sein muss, wenn man ein zweidimensionales Erkennen für ein besonderes Erkenntnissgebiet (nämlich innere Erfahrung, Synthese von zwei Begriffen, Inhalt und Form) gar nicht kennt; woraus deutlich erhellt, dass die Physik, in ganz anderer Weise als in Hinsicht auf den Begriff der Bewegung, sich jener Definition gegenüber in Verlegenheit befinden muss.

Mechanische Kraft wird auch als Arbeit definirt (z. B. Pferdekraft), und diese als der in der Zeiteinheit zurückgelegte Weg der Masseneinheit. Daher wird, um den (reciproken) Zeitbegriff aus dem Kraftbegriff zu eliminiren, statt der trigonometrischen Tangente der Sinus gesetzt, also $P. \cos \alpha$. Bei der Wirkung zweier Kräfte P' und P'' auf einen Punct, wenn Winkel $\alpha = 0$ ist, also beide Kräfte in einer Richtung, gleich oder entgegengesetzt, wirken, gilt einfache Addition mit Berücksichtigung des Vorzeichens zur Ermittelung der Bewegungsgrösse des Puncts, während die Richtung keinem Zweifel unterliegt, da nur eine (die Raum-) Dimension in Betracht kommt. Anders verhält sich die Sache, wenn zwei Kräfte unter einem Winkel auf einen Punct bewegend einwirken. Hierbei wird ein zeitliches Moment, der gleichen Zeitdauer und der Gleichzeitigkeit der Wirkung, eingeführt, was im vorhergehenden Fall nicht vorhanden war. Der Fall liegt also erkenntnisstheoretisch verwickelter und muss unter der angegebenen Zeitbedingung betrachtet werden. Man nehme

die wirkenden Kräfte (*cd* und *ce*) als Durchmesser zweier Kreise, die sich also im Angriffspunct der beiden Kräfte schneiden; lege

Fig. 22.



durch diesen und die zwei Kreise zwei gleichlange Secanten in einer Richtung, die die Zeitlinie sein soll, *ac* und *cb*, so sind die darauf senkrecht stehenden Linien *ad* und *be* die Räume, die den Kräften *cd* und *ce* entsprechen und vom Punct *c* zurückgelegt werden. Sie müssen, weil die Zeitrichtungen + 1 und — 1, addirt, sich zu Null aufheben, parallel zu sich selbst nach dem Punct *c* verlegt und dann, wie oben, mit Berücksichtigung des Vorzeichens addirt werden. Dieser Satz ist unter dem Namen des Parallelogramms der Kräfte, als eines Axioms der Mechanik, bekannt.

Der Bau der Brücke zwischen Metaphysik und Physik ist nur der Nachweis, inwiefern Naturgesetze Gesetze unseres Denkens sind, oder inwiefern wir der Natur das Gesetz vorschreiben. Weiter brauchen wir vom philosophischen Standpunct aus nicht zu gehen. Das Licht ist voll genug. Der reiche Ertrag, die Fülle der Früchte wird aber erst dem in den Schooss fallen, der vom Standpunct des Physikers die ausgestreckte Bruderhand der Metaphysik ergreifen lernen wird. Die höchsten Höhen der Mechanik sind allgemein nicht zugänglich; ohne dass man sagen kann, der Fehler liege ausschliesslich auf Seiten des Schülers. Eine hohe mathematische Begabung wird die geforderte Denkbewegung von selbst mitmachen; allein die Begriffe der Mathematiker leiden selbst an Unmittheilsamkeit, weil sie erkenntnisstheoretisch nicht genügend

orientirt sind. Künftig wird bei einem Begriff, und selbst bei einem Differential wie bei Kraft, Jeder angeben müssen, auf welchen Ast des Coordinatensystems das Denken hinverlegt werden solle. Dieser Mangel an „Topik" kann durch keine Häufung von Wortbegriffen ersetzt und darf nicht mehr dadurch verdeckt werden. Alsdann werden aber auch, wie ich sicher glaube, die höchsten Gebiete der Mechanik dem gewöhnlichen Verstande zugänglich gemacht werden können.

Ein merkwürdiges Beispiel für die Unbestimmtheit solcher Begriffe bietet Dührings sonst so hochgeschätzte und preisgekrönte Geschichte der Principien der Mechanik. Dühring spricht sehr ausführlich über Lagrange's Princip der virtuellen Geschwindigkeiten und über seine Grundgleichung der Dynamik, und giebt doch den Differentialquotienten der letzteren (ebenda S. 252) ohne das Variationszeichen δ an, obwohl beide ohne die Lagrangesche Variationsrechnung, ohne die Unterscheidung des δ von d, weder ausgedrückt noch verstanden werden können. Auf was anderes kann da die Darstellung hinauslaufen, als auf reine Redensarten?

Demgegenüber sei mir erlaubt, an ebendenselben Fall von Lagrange's Grundgleichung ein anderes Beispiel anzuknüpfen, um den hohen Werth zu zeigen, den eine solche Handreichung von philosophischer und mathematischer Betrachtungsweise für die Erkenntniss haben kann. Lagrange war sich bewusst, in seiner „Analytischen Mechanik[1]), auf die man, wie mir scheint, auch heute noch viel mehr zurückgreifen sollte, als wirklich geschieht, ein vollendetes Werk geliefert zu haben: „S'il y a encore quelque chose à désirer dans la mécanique, c'est le rapprochement et la réunion des principes qui lui servent de base, et peut-être même la démonstration rigoureuse et directe de ces principes," sagt er[2]), und scheint damit eben auf die Lücke hinzuweisen, die

[1]) Méchanique analytique par M. de La Grange, Paris 1788. Analytische Mechanik von Herrn La Grange, übersetzt von F. W. A. Murhard, Göttingen 1797.

[2]) In einem Brief an Fossombroni; bei Dühring, Geschichte der Principien der Mechanik.

bisher noch unausgefüllt zwischen Metaphysik und Mathematik bestanden hat. Sie ausgefüllt zu haben ist das Verdienst meines ausgezeichneten, leider zu früh (1882) verstorbenen Freundes, des trefflichen Mathematikers und philosophischen Denkers, Portus Dannegger.[1])

---

[1]) Portus Dannegger, geb. 1823, ein Mann aus dem Holz, aus dem die Keppler geschnitzt werden, aus einfach bürgerlichen Verhältnissen erwachsen, hatte, ohne besondere Vorbildung genossen zu haben, als Schüler des Baufachs die höhere Lehranstalt bezogen, hauptsächlich von dem Wunsche beseelt, hinter das Geheimniss der höheren Mathematik zu kommen. Die Aufklärung, die er da erhielt, befriedigte ihn nicht. Man verwies ihn auf das Studium von Lagrange und Euler, aus denen noch am meisten zu erfahren sei. Lagrange, sowie Kant, blieben die Leitsterne seines Lebens.

Carnot sagt: „Eine unendlich kleine Grösse ist nicht eine Grösse gleich Null, sondern eine Grösse, die Null zur Grenze hat. Diese einfache Unterscheidung verbannt jede Schwierigkeit aus den Grundbegriffen der Differentialrechnung.“ Für Dannegger blieb trotzdem die Schwierigkeit bestehen. Ohm dagegen meint: „Die unendlich grosse, wie die unendlich kleine Zahl ist nie im Sein vorhanden, sondern nur im Werden begriffen. Die Existenz derselben kann aber, solange wir die Stetigkeit der Grösse zulassen, nicht bezweifelt werden, wenn uns auch der Ziffernausdruck fehlt, der dieselben im Sein vorstellt.“ Es war unser Bestreben, die Begriffe der Unendlichkeit und der Punctualität als der metaphysischen Welt (dem Sein) zugehörig nachzuweisen, während sie in der von der Zeitbedingung abhängigen Betrachtungsweise (dem Werden) niemals vorkommen können. Es ist die kümmerliche Art der „unendlich kleinen“ Mathematiker immer gewesen, mit diesem Begriff den Mangel einer metaphysischen Welt, die sie nicht anerkennen, und wo sie doch mit ihren Differentialgleichungen zu Hause sind, zu verdecken. Es giebt keine „Grösse, die Null zur Grenze hat“, sondern nur eine Grösse, die eine andere Grösse zur Grenze hat, die sie nicht ist. Bei Veränderungen vorgestellter, also ausgedehnter, Grössen bewegt sich gewissermassen ein Aequator hin und her, aber, weil das Denken selbst eine Ausdehnung ist, in endlichen Maassen, sonst würde er gar nicht zum Vorrücken kommen. Das Wachsen, wie die Bewegung überhaupt, ist ein metalogischer Begriff, der ohne das Zusammendenken von Constanz (im Metaphysischen) und Veränderlichkeit (im Physischen) nicht verstanden werden kann, und die Wachsthumseinheit (die mit der Zeitgrösse in der Synthese des Denkens zusammenfällt) umschliesst in sich bereits das metalogische Element und daher unschädlich den Widerspruch, den sich die Mathematiker in ihrem Begriff des Unendlich-Kleinen offenkundig zu schulden kommen lassen. Wir können etwas in Gedanken wachsen lassen,

Die analytische Grundgleichung der Dynamik erscheint bei Lagrange wie aus den Wolken gefallen, gewissermassen durch eine convergirende Intuition aus ihren gemeinschaftlichen Integralen von dem grossen mathematischen Genie ihres Entdeckers herausdifferentiirt. Sie ist es ohne Zweifel, die machte, dass die ana-

---

aber nicht durch Zuwachs unendlich kleiner Grössen; vielmehr verhält sich die Sache folgendermassen: Wir, nämlich die Menschen, die über Sprachbegriffe verfügen, haben nicht nur wie die Thiere eine synthetische, sondern auch eine analytische Apperception. Wir können nicht nur vorwärts, sondern auch rückwärts denken, indem wir die Zeitrichtung umkehren. Ein Punct wächst uns von selbst zur Linie aus; wir müssen, um ihn festzuhalten, mit aller Gewalt ebenso viel zurückdenken, und um eine kleine, aber endliche Grösse weniger, wenn wir das Wachsthum zulassen wollen. Hier spielen also zwei endliche Grössen gegen einander. Der gesunde Menschenverstand weist das Unendlich-Kleine zurück; er ist sich immer der Zweitheiligkeit des Gegensatzes bewusst, wonach eine Grösse entweder ausgedehnt (eine Extensität) oder unausgedehnt (eine Intensität) ist.

Indessen wollen wir, statt aller weiteren Kritik einer Ausdehnung, die keine ist und so vermitteln soll, den lehrreichen Gedankengang darlegen, auf dem unser Mathematiker die Schwierigkeiten der höheren Analysis besiegen lernte.

Dannegger erkannte, dass an der Curve das, was durch ihren Weiterlauf ewig verhindert wird, in die Erscheinung zu treten, eben das sei, was durch die Differentialgleichung ausgedrückt werde; dass aber, wenn ihm einmal gestattet werde in die Erscheinung zu treten, der jeweilige Punct der Curve in einer geraden Linie in constanter Richtung und Geschwindigkeit in alle Ewigkeit weiterlaufen würde. Dies ist aber die in dem Punct an die Curve gelegte Tangente, in welchem mathematischen Problem die Differentialrechnung bekanntlich zuerst aufgetreten ist. Der Punct an der Curve will also immer in der Richtung der Tangente weiter laufen und wird immer daran gehindert es wirklich zu thun, weil etwas ihn zwingt, in der Curve weiter zu laufen. (Wir fügen hinzu, dass, was diesen Zwang ausübt, die Zeitbedingung ist.) So kann der Punct aus der Welt der Veränderlichkeit in die der Constanz nie heraustreten. Er thut es aber dadurch, dass man durch Differentiiren die veränderlichen Werthe vernichtet, und somit hat das Differential rechts jedesmal die Bedeutung einer Constanten, selbst dann, wenn es noch x enthält; denn es geht alsdann nur jeden Augenblick (für jeden Werth von x) in eine andere Constante, die Tangente nur jeden Augenblick in eine Tangente anderer Richtung über. In demselben Augenblick also, wo die Veränderlichen x und $y = 0$ werden, springt die Constanz als

lytische Mechanik dem irischen Mathematiker Hamilton wie ein Gedicht („like a poem") erschien. Als ich nun einstmal meinem Freund, dem mich das Interesse für die höchsten Denkbegriffe verbunden hatte, das Wesen der heliocentrischen Philosophie

---

eine neue Geburt hervor. Damit war das Unendlich-Kleine beseitigt. Der Differentialquotient blieb ihm ein Zeichen, um bei der Integration den Rücklauf zur Welt des Veränderlichen wieder finden zu können, das ihn weiter in der Betrachtung nicht störte, das er liegen liess. Er aber hielt sich an die rechte Seite der Gleichung, als diejenige, die die Sache angab, um die es sich handelte. „Blicke immer rechts; kümmere dich nicht um die linke Seite," pflegte er zu sagen.

So war die Differentialgleichung in die Welt der Constanz erhoben worden. Jedoch ist dieser Begriff in der Mathematik auch sonst zu Hause. Was macht denn die Differentialgleichung zu einem so absonderlichen Ding? Hier musste offenbar die Mathematik aus ihren eigenen Begriffen heraus die Antwort schuldig bleiben, und nur von einer anderen, höheren Wissenschaft war Hülfe zu erwarten. An diesem Punct war es nun, wo meine eigenen Studien ergänzend eintraten, so dass unsere Auffassungen, die von ganz verschiedenen Seiten ausgegangen waren, sich wie zwei Halbkugeln zum Ganzen zusammenschlossen. Die Differentialgleichung ergab sich als Ausdruck des hinter der Erscheinung stehenden metaphysischen „Willens", des Seinsinhalts, für den das Attribut der Constanz characteristisch ist; als die Sprache des heliocentrischen Standpuncts.

Dass sie etwas ganz Neues ist, ergiebt sich ja schon daraus, dass die Mathematiker, um integriren zu können, dx auf die andere Seite schreiben, also die Reinheit der Arbeit wieder zerstören mussten; etwas an sich ganz Unsinniges. Da durfte dx natürlich nicht $= 0$ sein, und daher konnten sie auch das Unendlich-Kleine nicht los werden. In jener Gestalt ist z. B. $d^2y = a \,.\, dx^2$ keine Differentialgleichung mehr, sondern die Gleichung einer neuen Parabel, die mit der alten parallel geht, oder mit der Constanten $\frac{1}{a}$ auf ein Coordinatensystem bezogen ist, das auf dem anderen rechtwinklig steht.

So viel mir bekannt ist, ist kein Mathematiker ausser Dannegger aus der Welt der Veränderlichkeit hinausgekommen. Alle schützen sich vor Verwechselungen im practisch-mathematischen Sinn nur dadurch, dass sie 1. ein neues Zeichen, 2. den Unbegriff der unendlich-kleinen Veränderlichkeit einführen. In der Mathematik aber bleibt kein Fehler ungerächt, und die Gewalt, die dem schlichten Verstand angethan worden ist, hat den wilden Speculationen den Boden bereitet, die als Metamathematik *(horribile dictu!)* neuerdings aufgetaucht sind.

kurz und bündig darlegen wollte und sagte, das Ganze und Grosse sei eigentlich in der Gleichsetzung zweier Quadrate, als der anschaulichen Vertreter von Subject und Object enthalten, so erkannte Danneggers Scharfsinn sogleich die Anwendung dieses Satzes auf die „Grundgleichung", und er überraschte mich alsbald mit dem Ausspruch, die Grundgleichung sei nichts anderes, als die Differentialgleichung des Pythagoräischen Lehrsatzes, d. h. die Differentiation des Quadrats, bezogen auf die drei Coordinaten im Raum![1]) Damit war in der That das fehlende Glied zur Verbindung von Metaphysik und Physik gefunden, und ich stehe nicht an, diesen Fund als einen der glücklichsten zu erklären, die dem menschlichen Geist je gelungen sind, und der Danneggers Namen mit der unsterblichen Gleichung Lagrange's, des glänzenden Gestirns am Himmel der Mathematik, dauernd verknüpfen wird.

Hier, am Quadrat, als einer Synthesis von Inhalt und Form, lässt sich zeigen, wie nothwendig zur Begründung der analytischen Mechanik die Erfindung der Variationsrechnung, wie wesentlich also die von Dühring nicht beachtete Unterscheidung des δ von d im Differentialquotienten gewesen war, und welches Licht von der verpönten Metaphysik in die Mathematik hineinfällt.

Wenn von Veränderlichkeit die Rede ist, so ist die der Form ganz verschieden von der des Inhalts; diese geht im Raum, jene in der Zeit vor sich; der Ausschluss der Zeitrichtung überhaupt muss gekennzeichnet werden. Lagrange hatte, zur Bezeichnung von Verschiebungen der ganzen Function (zum Unterschied der bloss zeitlichen Verschiebungen) das Zeichen δ gewählt und der Differentialquotient $\frac{d^2x}{dt^2}$. δx entspricht erkenntnisstheoretisch genau dem metaphysischen Seinsinhalt, der als Product der Gegensätze Inhalt (δ) und Form (d), als Quadrat, auftritt.

[1]) Sie ist, weil sie alles erklären soll, nur eine schematische Construction, das Grundbaugerüste der Synthese von Inhalt und Form, wie es in jedem Begriff enthalten ist; die Denkspuren von Linien, die aufeinander senkrecht stehen, wie die Dimensionen des Raumes selbst, die überall gezogen gedacht werden und nirgends wirklich sind.

Weder die Grundgleichung, noch das Princip der virtuellen Geschwindigkeiten, ja nicht einmal die Variationsrechnung selbst, lassen sich nach meiner Überzeugung ohne die Zugrundelegung des metaphysischen Quadratbegriffs richtig erklären und verstehen. Es gehört hierzu der Begriff einer zeitlosen Veränderlichkeit. Die Mathematik kennt allerdings eine räumliche Veränderlichkeit; allein dieser Ausdruck ist zweideutig, denn der mathematische Raum (s, y) ist eine Function der Zeit (t, x). Die Veränderlichkeit muss sich auf den reinen Raum beziehen und dies ist gerade der metaphysische. Lagrange ist in seinem Princip der virtuellen Geschwindigkeit dem metaphysischen Kraftbegriff, dem Seinsinhalt, der metalogisch als constant und veränderlich angesehen werden darf und doch die Zeitbedingung gar nicht kennt, so nahe gekommen, als es von logisch-mathematischer, d. h. formaler, Seite her überhaupt geschehen kann. Es fehlt ihm nur der Ausdruck selbst und die metaphysische Begründung. Er gelangt nicht, so wenig wie die Anderen, bei der Betrachtung des metaphysischen Quadrats auf die andere (inhaltliche) Seite der Gleichung, also in die Metaphysik selbst hinein. Der schwere Schritt über das Gleichheitszeichen hinüber gelingt überhaupt keiner Betrachtung, die sich logische Gesetze zur Richtschnur nimmt. Während aber die Differentialrechnung den formalen Ast des Quadrats bis zum Punct entfernt, hat die Variationsrechnung wenigstens eine Ahnung, dass es noch eine andere Betrachtung des Punctes geben müsse, und nimmer müde wird die Bewunderung und das Erstaunen, dass die Mathematik sich durch die untrügliche Sicherheit ihrer Methode sich da bereits einen Weg bahnen kann, wo nur dunkle Begriffe ein unsicher flackerndes Licht aufzeigen. Das volle Licht aber muss diesen von der entgegengesetzten Seite her entgegenkommen: δ bedeutet Ausschluss der Zeitbedingung überhaupt, daher metalogische oder metaphysische Veränderlichkeit, virtuelle Geschwindigkeit die Constanz eines Seinsinhalts, der nach Willkür des Betrachters, nicht durch innere Wandlung oder Veränderung des Standpuncts, auch als veränderlich angesehen werden darf oder vielmehr muss. Daher steht δ auf d, Variation auf

Differentiation, senkrecht; beide verhalten sich wie Raum zu Zeit, Inhalt zu Form, das Ganze zum Theil.

Auf solcher Höhe der analytischen Betrachtung war Lagrange im Recht zu sagen, dass er seine Arbeit für vollendet halte bis auf die Ableitung der Principien selber. Wie sie von ihm hingestellt sind, dienen sie zur mechanischen Erklärung der Welt; sie lassen darüber keinen Zweifel mehr bestehen, dass die naturwissenschaftliche Betrachtung, d. h. die wissenschaftliche Erklärung der Natur keine andere als eine mechanische sein kann, und dass der Positivismus, als Philosophie, im Recht wäre, wenn naturwissenschaftlich und wissenschaftlich identische Begriffe, wenn es wirklich nur eine Wissenschaft gäbe. Allein die heliocentrische Weltbetrachtung stellt sich hier in den Weg. Sie beschränkt die Gültigkeit jenes Satzes auf die eine Welthälfte des Objects oder auf die Betrachtung derjenigen Welt, der partielle Seinsgrössen oder Empfindungswerthe zu Grunde liegen. Dem Ganzen des Objects liegt aber ebenso eine metaphysische Seinsgrösse zu Grund, wie dem Ganzen des Subjects oder dem Subject überhaupt, und daher muss die Verbindung der mechanischen mit der metaphysischen Betrachtung ebenso gut hergestellt werden, wie sie im Subject in der Verbindung von Seele und Körper thatsächlich hergestellt ist.

Es ist der glänzendste Beweis für die Höhe, die die naturwissenschaftliche Erkenntniss in unserem Jahrhundert erreicht hat, dass seit den vierziger Jahren (R. Mayer, Joule, Helmholtz) der Einheitsgedanke sie vollständig beherrscht. Die Einheit der Naturkräfte ist das Problem, das der Naturwissenschaft als letzt zu erreichendes Ziel bereits deutlich vor Augen schwebt, wennschon es noch in weiter Ferne zu liegen scheint. Denn gerade wie die Naturwissenschaft der thatsächlichen Vereinigung von Inhalt und Form, Seele und Körper, im Subject rathlos gegenüber steht, so verlangt es auch dort, im Object, das schwierige Hinübertreten aus der Welt der Formen zum Inhalt, aus den logocentrischen Einheitsbegriffen zum metaphysischen oder heliocentrischen Einheitsbegriff, von der Logik zur Metalogik, zur Anerkennung einer zweiten Wissenschaft, kurz zum Aufgeben des eigenen beschränkten, irrthümlichen, geocentrischen Standpuncts. Diese Leistung wird

Naturwissenschaft aus sich selbst heraus schwerlich vollbringen können.

Noch einmal tritt uns hier der weltenferne Unterschied von Subject und Object entgegen, wenn nämlich das Eine immer als Theil erscheint, das Andere immer das Ganze, und nur die unendliche Summe aller jener Theile ihm ebenbürtig ist.

Von der anderen Seite der Betrachtung aber ist uns die Einheit als solche zuerst gegeben. Nicht ihre Zusammenfassung zur Einheit ist zu begreifen, vielmehr ihre Zerspaltung in die Vielheit zu verfolgen. Daher ist das Gesetz der Erhaltung der Kraft, der Wechselwirkung der Naturkräfte, der Übergang der Kräfte in einander hier selbstverständlich.

Allein, auf diesem Puncte des Entgegenkommens angelangt, vermag Metaphysik ihrer Schwester *in sensualibus* einen Beweis ihrer Überlegenheit zu liefern, an den diese, durch ihre ungemessenen Erfolge übermüthig gemacht, an dieser Stelle gewiss nicht gedacht, den sie nicht erwartet hat, und den sie vielleicht zurückzuweisen gesonnen sein wird. In der Geschichte der Philosophie ist es schon oft vorgekommen, dass der Satz, demzufolge wir der Natur das Gesetz vorschreiben, zu einer apriorischen Behauptung da missbraucht worden ist, wo nur Erfahrung (Wahrnehmung, also Empfindung) zu sprechen befugt sein kann. Eines der berühmtesten Beispiele dieser Art ist Hegels aprioristische Beschränkung der Planetenzahl auf sieben gewesen — wobei er nur seine gründlich missverständliche Auffassung vom Wesen der Erkenntnissarten überhaupt bewies. Metaphysik aber, von ihrem Standpunct der Einheit der Naturkräfte und deren Vereinigung in den Begriff des Seinsinhalts, getraut sich der Physik eine ähnliche Beschränkung in Hinsicht auf die mögliche Zahl ihrer Grundkräfte (Grundeigenschaften nach R. Mayer) aufzuerlegen. Solcher nämlich kann es nur so viele geben, als Coordinaten des Raumes vorhanden sind, nämlich drei, und zwar ist dies apriori und daher unwidersprechlich gewiss. Was das für welche sind, kann Metaphysik nicht ausmachen; wir werden aber nicht in Verlegenheit sein, sie in der Physik ausfindig zu machen. Allzu deutlich weist uns die

Erfahrung auf die Allgegenwart der Schwere, der Wärme, der Electricität, die demnach der Bestimmung unterliegen, auf einander senkrecht zu stehen; woran sich anschliesst, dass die Kräfte der chemischen Affinität sich auf die beiden letztgenannten physikalischen Kräfte werden zurückführen lassen müssen. Der Unterschied der Schwere einerseits von den zwei anderen Grundkräften andererseits, zwischen die der Mensch sozusagen in die Mitte gestellt ist; die Zusammengehörigkeit dieser in den Wellenbewegungen des Lichts und eine Menge anderer Wechselbeziehungen[1]) spiegelt sich wiederum im Unterschied des d und δ in der Lagrange'schen Grundgleichung der Dynamik. Erinnert man sich an den Tangentensatz

$$1^2 = tang\ \alpha\ .\ cot\ \alpha$$

und seine Beziehung zur elliptischen Centralbewegung, sowie an ihre Construction zu Wellencurven, so erkennt die analytische Einheit des Verstandes deutlich das gemeinsame Band, mit dem sein Denkgesetz alle Erscheinungen der ganzen Natur umschlingt und durchdringt, oder wie, um mit Kant zu reden, der Verstand der Natur das Gesetz vorschreibt. Ich glaube nicht, dass die auseinanderfahrende Art der Naturforschung, auf sich allein gestellt, zu einer solchen einheitlichen Auffassung je gelangen würde, die der deductiven Betrachtung der Metaphysik sich fast von selbst ergiebt. Diese Methode soll ihr auch nicht aufgenöthigt werden. Dennoch darf hier wohl die grosse heuristische Bedeutung hervorgehoben werden, die eine solche Betrachtung auch für die physikalische Forschung zu haben scheint. Keines Falls aber könnte eine „Erfahrung" der Physik je im Stande sein, die Gewissheit dieses die Zahl der Kräfte bestimmenden Satzes ins Schwanken zu bringen; darin liegt seine grundsätzliche Bedeutung. Das letzte Wort hat immer Philosophie zu sprechen, und ausser-

---

[1]) Es sei mir erlaubt, hier auf das zu verweisen, was ich in meinem „Heliocentrischen Standpunct" gesagt habe.

halb der idealistischen Weltanschauung giebt es keine Naturerklärung: das höchste Naturgesetz ist das Denkgesetz!

Unsere Aufgabe war nur, diese Auffassung zur Geltung zu bringen, die mit der Aufgabe zusammenfällt, einen wahren Realismus zu begründen. Im Übrigen kann es uns hier nicht obliegen, die Verfolgung dieser und ähnlicher Gedanken in die verschiedenen Gebiete der Naturwissenschaften hinein fortzusetzen. Wohl aber glaube ich annehmen zu dürfen, dass der umgekehrte Weg eine Fülle von Einsichten dem bereit halten werde, der, Widersprechendes in sich vereinigend, — wissenschaftlichen Scharfsinn, Sinn fürs Einzelne, mit philosophischem Tiefsinn, Sinn fürs Ganze, — begabt mit „südlich feurigem Blut und nordischer Dauerbarkeit", die vereinigende Kraft seines Geistes an solchen Problemen erproben möchte.

Corrigenda.

Seite 195, Zeile 3 v. o. lies: *ungue* statt *unque*.

„ 212, „ 3 v. o. „ ersten statt zweiten.

„ 313, „ 8 v. u. „ δ'ὀμφαλός statt ὤμφαλός.

Rud. Bechtold & Comp., Wiesbaden.



